ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE

Begründet von Karl Holl † und Hans Lietzmann †

Herausgegeben von Kurt Aland, Walther Eltester und Hanns Rückert

34

FIDES, SPES UND CARITAS BEIM JUNGEN LUTHER

UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER MITTELALTERLICHEN TRADITION

VON

REINHARD SCHWARZ

WALTER DE GRUYTER & CO.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung

Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Berlin 1962

REINHARD SCHWARZ

FIDES, SPES UND CARITAS BEIM JUNGEN LUTHER

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/fidesspesundcari34unse

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE

Begründet von Karl Holl † und Hans Lietzmann †

Herausgegeben von Kurt Aland, Walther Eltester und Hanns Rückert

34

FIDES, SPES UND CARITAS BEIM JUNGEN LUTHER

UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER MITTELALTERLICHEN TRADITION

VON

REINHARD SCHWARZ

WALTER DE GRUYTER & CO.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung

Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Berlin 1962

COSA

BR
141
A7
v.34

Archiv Nr. 32 02 62

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

© 1962

by Walter de Gruyter & Co., Berlin W 30

Printed in Germany

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin W 30

VORWORT

Im Frühjahr 1958 wurde diese Arbeit der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation vorgelegt; für den Druck wurde sie an einigen Stellen geändert und vor allem in den Anmerkungen etwas gekürzt. Die Untersuchung ist in vieler Hinsicht dadurch beeinflußt worden, daß ich zur Zeit ihres Entstehens von Herrn Professor D. Dr. Hanns Rückert und Herrn Professor D. Gerhard Ebeling zur Mitarbeit an der Neuausgabe der 1. Psalmen-Vorlesung Luthers herangezogen wurde. Beiden Herren bin ich in tiefem, herzlichem Dank verbunden, speziell Herrn Professor D. Dr. Hanns Rückert, der die Arbeit angeregt, ihr Werden mit Anteilnahme verfolgt und ihre Drucklegung in die Wege geleitet hat. Neben ihm danke ich auch den beiden anderen Herausgebern der Arbeiten zur Kirchengeschichte für die Aufnahme in diese Reihe. Aufrichtig danke ich außerdem dem Verlage für die großzügige Übernahme der Druckkosten und für viel freundliche Nachsicht beim Druck, ferner der Universitätsbibliothek Tübingen für Erleichterungen bei der Benutzung alter Drucke und schließlich Herrn Dr. Wilfrid Werbeck, der in freundschaftlicher Weise die Umbruchkorrekturen mitgelesen hat.

Tübingen, im Oktober 1961 Reinhard Schwarz

26757

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorwort V

Einleitung 1

I. Die Zeit der Sentenzen-Lektur 1509—10 5

1. Die Tugenden innerhalb der Güterordnung 5
2. Die Gnaden-Tugend im Gegensatz zur Erbsünde 7
3. Caritas und spiritus 12
4. Die Einheit der drei theologischen Tugenden 40
5. Das Phänomen des Glaubens nach Hebr. 11,1 50
6. Die Inhalte der fides 67

II. Die Zeit der 1. Psalmen-Vorlesung 1513—15. . . 76

1. Der virtus-Begriff 76
2. Die Trias der Seelenkräfte und die Trias der theologischen Tugenden 98
3. Intellekt und Affekt 117
4. Der intellectus fidei 134
5. Der Glaube als Zeichen und Besitz der Zukunft 154
6. Die Strukturen des affectus 172
7. Der Gehorsam des Willens 191
8. Die Merkmale der caritas 211
9. Die spes und ihr Verhältnis zur fides 227

III. Die Zeit der Paulus-Exegese 1515—18 241

1. Die virtus und die Einheit von fides, spes und caritas . . 241
2. Der Wandel des Selbstverständnisses durch den Glauben . 259
3. Die Rechtfertigung durch den Glauben 287
4. Der Begriff der christlichen Hoffnung 316

Seite

5. Die Kritik am scholastischen Begriff der Hoffnung . . . 342
6. Die Abgrenzung der caritas gegen das sittliche Vermögen 358
7. Die Erfüllung des Gesetzes durch die caritas 388

Exkurs 1. Elemente der mittelalterlichen imago-Lehre . . 414
Exkurs 2. Der Begriff einer affektiven Erkenntnis 417
Exkurs 3. Zum traditionellen Verständnis von Act. 15,9 . 420
Exkurs 4. Biels Aussagen über die Formen des amor . . 422
Exkurs 5. Die scholastische Definition der spes 424

Quellen- und Literaturverzeichnis 428

1. Quellen 428
2. Sekundärliteratur 431

Register 435

1. Bibelstellen 435
2. Antike und mittelalterliche Autoren 440
3. Moderne Autoren 443

EINLEITUNG

Das theologiegeschichtliche Problem, von dem sich die vorliegende Untersuchung leiten läßt, entspringt einer Äußerung Luthers, die er im Herbst 1516 in einem Briefe an seinen Freund Johannes Lang getan hat (WAB. 1; 66, 32ff). Er schreibt da über Gabriel Biel: Scio, quid Gabriel dicat, scilicet omnia bene, praeterquam ubi de gratia, caritate, spe, fide, virtutibus dicit: ubi cum suo Scoto, quantum pelagizet, non est, ut per litteras nunc proferam. Demnach hat sich zu der Zeit, in der sich Luther seiner eigenen theologischen Position gegenüber der Tradition in wachsendem Maße bewußt wurde, sein Widerspruch gegen die von ihm stets in erster Linie bekämpfte Lehrrichtung des Ockhamismus vornehmlich daran entzündet, wie man dort von den Tugenden überhaupt, von den drei theologischen Tugenden im besonderen und von der Gnade als deren tragendem Grund dachte. Es ist nun zu fragen: Welche Ansicht vertritt Luther in diesen Punkten im Gegensatz zum Ockhamismus (und Skotismus); und wie ist er im Laufe seiner theologischen Entwicklung in diese Frontstellung geraten? Handelt es sich außerdem nur um einen Gegensatz innerhalb der scholastischen Alternativen, oder liegt Luthers Position jenseits der Scholastik, so daß sein Urteil über den Ockhamismus letztlich auch die anderen scholastischen Auffassungen trifft? Eine gemeinsame Grenzlinie für das theologische Denken des Mittelalters läßt sich in diesen Lehrstücken ungefähr abstecken, da in wichtigen Grundbegriffen der Gnaden- und Tugendlehre Übereinstimmung besteht, und da in allen Systemen die drei theologischen Tugenden der fides, spes und caritas ihren festen, zentralen Ort haben. In den drei Tugenden wird die Wirklichkeit der Gnade anthropologisch sichtbar, und zwar als die religiöse Perfektion des Menschen, in der seine sittliche Per-

fektion überhöht wird. Wie im Bereiche des Sittlichen durch die moralischen Tugenden, so werden im Bereiche des Religiösen durch die theologischen Tugenden die im Menschen angelegten Möglichkeiten in der Macht und Stärke des Tugendhabitus qualitativ vervollkommnet, so daß der Mensch in den Tugenden auf dem Boden der im Sakrament verliehenen (habitualen) Gnade nicht nur seiner sittlichen, sondern darüber hinaus auch seiner religiösen Möglichkeiten in eigener, habitualer Vollkommenheit mächtig ist. Bleibt nun Luther bei seiner Kritik am Ockhamismus innerhalb dieser Grenzen, weil er vielleicht gegenüber der »pelagianischen« Überbewertung der natürlichen sittlichen Möglichkeiten des Menschen wieder mehr die übernatürliche Wirklichkeit der Gnade und der theologischen Tugenden betonen möchte? Oder hat er den gemeinscholastischen Begriff von dem habitualen Charakter der Gnade und der theologischen Tugenden aufgegeben und damit auch die Meinung, daß die theologischen Tugenden auf dem Grunde der Gnade dem Menschen die Macht über die in ihm angelegten höchsten — religiösen — Möglichkeiten verleihen? Wie zeichnet sich dann vor allem innerhalb dieses Rahmens vor dem Hintergrunde der mittelalterlichen Tradition das ab, was Luther im einzelnen über fides, spes und caritas und ihr Verhältnis zueinander zu sagen hat? In dieser Weise verknüpft sich die Frage nach Luthers Verständnis von fides, spes und caritas mit dem theologiegeschichtlichen Rückblick auf den Ockhamismus im besonderen und auf die mittelalterliche Tradition im allgemeinen. Es ist methodisch gewiß einleuchtend, daß bei der Beantwortung der gestellten Frage die Quellen für die Theologie des jungen Luther — das sind in der Hauptsache die Zeugnisse seiner Vorlesungstätigkeit — jeweils in den einzelnen Phasen der Entwicklung Luthers abgehört werden. Die Aussagen Luthers sollen dabei im Zusammenhang ihrer Interpretation und Darstellung mit der mittelalterlichen Tradition, soweit es möglich ist, konfrontiert werden. Da der Fragenkomplex bisher noch nicht behandelt worden ist, muß sich die Untersuchung im wesentlichen unmittelbar an die Quellen selbst halten und kann nur selten Sekundärliteratur zu Rate ziehen, braucht sich aber auch nur selten mit ihr auseinander-

zusetzen. Der allgemeine Stand der Lutherforschung soll jedoch immer im Auge behalten werden, auch wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen, oft nur peripheren Berührungspunkte mit anderen Arbeiten überall aufzuzeigen. Die Erschließung der Quellen bereitet sowohl bei Luther als auch bei der Tradition besondere Schwierigkeiten. Im Hinblick auf die Tradition ergeben sich die Schwierigkeiten daraus, daß hier eine unübersehbare Fülle von Quellen vorliegt, die zum großen Teil noch nicht in neueren, kritischen Ausgaben zugänglich sind und ihrerseits auch noch nicht nach der möglichen historischen Bedeutung für Luther hinreichend gesichtet worden sind. Die Forschung muß sich in diesem noch so unbekannten Gelände an einzelnen hinlänglich bekannten Vertretern dieser oder jener Richtung orientieren und kann nur vorsichtig tastend den historischen Zusammenhängen zwischen der mittelalterlichen Tradition und der Theologie des jungen Luther nachspüren. Bei Luther liegen die Schwierigkeiten in der Art der wichtigsten Quellen: als Exegetica geben sie auf die theologiegeschichtlichen Fragen meist nur indirekt Antwort; außerdem sind sie in ihren Zusammenhängen mit der mittelalterlichen Tradition immer noch nicht genügend untersucht worden. Doch während Luther in den biblischen Vorlesungen seine Gedanken in Form der Exegese ausführlich entfaltet, bieten seine im ersten Teile der Arbeit behandelten Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden (und zu einigen Schriften Augustins) kein geschlossenes Bild von seiner Theologie zu dieser Zeit. Es sind nur kurze, untereinander nicht zusammenhängende Notizen zu den verschiedensten Fragen, die der Lombarde behandelt. Jede einzelne Randbemerkung muß zunächst für sich in ihrer Verbindung mit der zugrunde liegenden Erörterung des Lombarden betrachtet werden. Darüber hinaus müssen aber auch jeweils die Beziehungen zur Hoch- und Spätscholastik berücksichtigt werden, weil Luthers eigene Äußerungen in das spätscholastische Denken eingebettet sind und weil er sich oft in seinen Anmerkungen direkt oder indirekt mit der scholastischen Behandlung des Sentenzenstoffes auseinandersetzt. So beginnen die Randbemerkungen eigentlich erst dann zu reden, wenn sie nicht nur

mit dem Text des Lombarden, sondern auch mit den scholastischen Lehrmeinungen zusammengehalten werden. Da wir in den Randbemerkungen nur Gedankenfragmente besitzen, muß auch die folgende Darstellung zuerst einmal die einzelnen Bruchstücke für sich in Augenschein nehmen. Erst dann kann vorsichtig von den Teilstücken auf ein mögliches Ganzes geschlossen werden. So werden sich erst allmählich im Zuge der Darstellung die verschiedenen, zuweilen weit auseinanderliegenden Einzelbeobachtungen zu einer Gesamtkonzeption zusammenfügen. Es wäre methodisch nicht zu rechtfertigen, wollte man Luthers Aussagen von Anfang an in ein geschlossenes Gedankengebäude einordnen. Der Bauplan dieses Gebäudes bliebe reine, ungesicherte Hypothese. Man kann nicht einfach das ockhamistische Lehrgebäude voraussetzen. Denn ob Luther zu dieser Zeit Ockhamist gewesen ist, steht noch zur Diskussion. Darum werden nun einfach anhand der mit der oben zitierten Briefstelle thematisch vorgegebenen Grundbegriffe aus den Randbemerkungen einzelne Bausteine zusammengesucht und in ihrer Bedeutung für sich alleine sowie für einen möglichen Gesamtbau geprüft. Schließlich wird sich dann doch die Architektur von Luthers Gedanken in einigen wesentlichen Zügen, wenn auch nicht in allen gleich deutlich, abzeichnen.

I

DIE ZEIT DER SENTENZEN-LEKTUR 1509—10[1]

1. *Die Tugenden innerhalb der Güterordnung*

In seinem ersten Sermon übernimmt Luther die aristotelische Aufgliederung der den Menschen betreffenden diesseitigen Güter in äußere, veräußerbare Güter (bona externa), ferner äußere, aber unveräußerbare Güter (bona media corporis et personae) und schließlich innere, unveräußerbare Güter (bona interna et spiritualia)[2]. Unter die letzteren rechnet Luther die scientia und sapientia sowie die virtutes, von denen er caritas, fides, castitas[3] und patientia beispielhaft nennt. Die beiden

[1] Die Quellen des ersten Teiles bilden: 1. die Randbemerkungen zu Augustin (opuscula, de trinitate, de civitate dei) WA. 9; 2ff. (BA 5; 1ff.) und zu den Sentenzen des Lombarden WA. 9; 28ff. (BA. 5; 4ff.); 2. die zwei frühesten Predigten Luthers WA. 4; 590ff. (BA. 5; 19ff.). Hier entscheide ich mich mit E. Vogelsang (ZKG 50, 1931, S. 112ff.; BA. 5; 19f.) für die nicht ganz gesicherte, aber wahrscheinliche Datierung auf 1510. Nach Weijenborgs Meinung hat Luther die beiden Predigten erst in Wittenberg gehalten, die erste im Frühjahr 1512, die zweite Pfingsten 1513 (R. Weijenborg, RHE 45, 1950, S. 617). Vgl. zu dem ersten Sermon H. Bluhm, The significance of Luther's earliest sermon, HThR 37, 1944, S. 175—184.

[2] WA. 4; 590, 11ff. Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. 1, c. 8, 1098b 13 (dazu Dirlmeier 281ff. Anm. 16, 5). Auch bei Thomas finden sich die Begriffe bona media (2 II q. 104, a. 3, co.) und spiritualia (1 II q. 87, a. 7, ad 2). Die Bezeichnung bona personae begegnet weder an den die bona betreffenden Stellen bei Thomas noch bei Reisch, Margarita philosophica 3, tr. 1, c. 2. Steht hier schon der von Luther später entwickelte persona-Begriff (WA. 57 II; 67, 18ff.; vgl. 57 III; 230, 14) im Hintergrunde? Zu der Dreiteilung der Güter vgl. bei Luther später WA. 3; 294, 33ff. 420, 9f. (bona fortunae = bona externa) und WA. 56; 361, 25ff. (zu der Erweiterung des Schemas an dieser Stelle vgl. Augustin, de spir. et litt. c. 11, n. 18).

[3] WA. 9; 14, 37 merkt Luther an, daß die Bezeichnung der castitas als virtus bei Augustin nicht aristotelisch sei.

theologischen Tugenden der caritas und fides werden also ausdrücklich unter einen allgemeinen virtus-Begriff subsumiert. Als dritte Tugend wird man die spes hinzurechnen dürfen. Ihr Fehlen in der Aufzählung wird ohne Bedeutung sein. Innerhalb des allgemeinen Tugendbegriffes werden die theologischen Tugenden neben die moralischen gestellt, und beide werden zusammen mit anderen Tugenden wie Wissen und Weisheit als geistliche Güter in der anima lokalisiert. Vielleicht verdient es Beachtung, daß außer der anima auch der spiritus als der anthropologische Ort für diese bona angegeben wird[4]. Dadurch wird neben dem Gegensatz »corpus — anima« der andere »spiritus — caro« angedeutet, oder zumindest tritt doch neben den psychologisch differenzierbaren anima-Begriff ein in sich undifferenzierter, aber stark qualifizierter Begriff, der nicht eindeutig ein neutrales menschliches Vermögen bezeichnet. Die gleichzeitigen Randbemerkungen Luthers zu Augustin sprechen dafür, daß Luther hier wie dort den Begriff spiritus im qualifizierten Sinne mit dem Blick auf Gottes Heilshandeln und seine Heilsgaben gebraucht, nicht als Bezeichnung eines rein anthropologischen Strukturelementes, wie er bei Augustin synonym für mens stehen kann[5]. So schwingt in dem spiritus-Begriff von vornherein zweierlei mit: die bona werden in ihrem Wesen als unverfügbare Gaben Gottes bezeichnet, und dem Bereich ihrer Gegenwart im Menschen wird der Charakter eines neutralen menschlichen Vermögens abgesprochen, oder dieser Charakter wird doch wenigstens in Frage gestellt.

Durch die Tugenden wird die Seele mit einem Schmuck ausgestattet[6]. Mit dieser Aussage berührt Luther die schola-

[4] Die Benennung bona spiritualia begegnet auch bei Thomas (vgl. Anm. I 2), aber stets wird nur die anima (oder voluntas oder ratio) und nie der spiritus als der Ort dieser bona genannt.

[5] WA. 9; 23, 20 22, 5ff. (Z. 6 meus lies mens). Wo Luther den spiritus-Begriff als anthropologische Kategorie gebraucht, dort hat der Begriff innerhalb des Gegensatzes homo interior — homo exterior (spiritualis — carnalis) seine bestimmte Qualifikation: WA. 9; 70, 13ff. 83, 30ff.

[6] WA. 4; 590, 23f. Schmückende Kleider symbolisieren nach traditioneller Ansicht die voluntativen Tugenden, während das Gold die intellektive scientia (und sapientia) repräsentiert (vgl. Anm. zu BA. 5; 20f. = WA. 4; 590, 21f.).

stische Ansicht von bestimmten der Seele inhärierenden Qualitäten, die der Seele den erforderlichen Glanz verleihen, dessen sie bedarf, um Gott angenehm zu sein[7]. Sie erhält ihn durch die theologischen Tugenden auf dem Boden der Gnade. Dadurch stellt sich auch für Luther die Frage nach der anthropologischen Bewertung der Tugenden und nach ihrem Verhältnis zur gratia.

2. *Die Gnaden-Tugend im Gegensatz zur Erbsünde*

Luther koppelt und identifiziert die virtus mit der gratia sowohl bei der Beschreibung des peccatum originale als auch bei der Darstellung des Gnadenstandes[8]. Der singularische Gebrauch von virtus in der Formel gratia et virtus[9] kann Erstaunen erwecken, da doch nach herkömmlicher Vorstellung der Mensch im Stande der Gnade mit mehreren Tugenden ausgestattet ist. Entweder vertritt in der Formel die virtus generell alle Tugenden des Gnadenstandes, oder sie bezeichnet die vornehmste unter diesen Tugenden, die caritas, die für die franziskanische Theologie in der Rechtfertigung einen Vorrang vor den anderen Tugenden hat, weil sie mit der gratia identisch ist[10]. Luther wird unter der gratia wie unter der virtus jeweils

---

[7] Biel, Sent. II d. 26, q. un., a. 1, not. 2, C: Unde sicut pulchritudo corporis reddit totum corpus humanum gratum et amabile, ita gratia decor est animae faciens animam eo, quod inest, acceptam deo. Thomas, STh 1 II q. 86, a. 1, co., q. 89, a. 1, co.

[8] WA. 9; 71, 7 73, 33ff.

[9] WA. 9; 73, 33ff.

[10] Biel, Sent. II d. 26, q. un., a. 2, concl. 4, F: Gratum faciens gratia ab infusa caritate est realiter indistincta . . . Caritas et gratia sunt inseparabilia. Die Identifizierung der gratia mit der caritas geht Hand in Hand mit der Gleichsetzung der essentia animae mit den potentiae animae, speziell mit der voluntas. Biel, a. a. O. a. 3, dub. 1, G: animae essentia et potentiae non distinguuntur. Sic enim, quia idem sunt, quidquid est in essentia tamquam in subiecto, est etiam in potentia tamquam in subiecto, et econverso. Biel grenzt sich ab gegen Thomas (STh 1 II q. 110) und gegen Duns (Sent. II d. 26). Die gleiche Position mit der Abgrenzung gegen Thomas und Duns bezieht Luther: WA. 9; 34, 2ff. 62, 16ff.

in verschiedenem Aspekt die caritas verstehen, sagt er doch von ihr, daß sie den Menschen gratifiziere und allein virtus sei, während alle anderen Tugenden erst durch sie dazu werden[11]. Der im Vergleich mit der scholastischen Tradition dennoch ungewöhnliche Singular »virtus« meint zugleich den absoluten Begriff der Tugend oder Stärke. Denn in der Kombination von virtus und fortitudo[12] ergänzen sich die beiden Begriffe ebenso wie in der Verbindung virtus et gratia. Die Stärke der Tugend schlechthin muß wiederum als die sittliche Macht des Menschen über sich selbst, über die niederen Begierden des Fleisches verstanden werden. Solche sittliche Stärke verlieh im Urstande die iustitia originalis, die wie ein Zaum das Fleisch zügelte[13]. Im Gnadenstande wird sie in erster Linie von der caritas gegeben, da sie den Willen auf Gott ausrichtet, die fleischlichen Begierden ausschaltet und die natürlichen moralischen Tugenden unter ihren Befehl stellt[14]. Vor und nach dem Sündenfall, in der iustitia originalis und in der caritas, repräsentiert die virtus eine übernatürliche sittliche Kraft, die in der gratia beruht. Der virtus-Begriff wird dadurch auf den speziellen theologischen Gebrauch auf der Linie Urstand-Erbsünde-Gnadenstand eingeschränkt. Die anthropologischen Relationen der virtus ergeben sich dann aus dem Begriff der Erbsünde.

Die Erbsünde wird in ihrem formalen Charakter vom Urstand her bestimmt als der Mangel der iustitia originalis[15]. Das bedeutet den Verlust einer übernatürlichen Gabe, mit der Gott den Menschen ursprünglich ausgestattet hatte. Durch sie war dem Menschen die Kraft verliehen, eine gottgewollte Herrschaft über die niederen Seelenkräfte auszuüben und die Gesamtheit aller Seelenkräfte auf das höchste Ziel, das sum-

---

[11] WA. 9; 90, 32ff.

[12] WA. 9; 73, 40.

[13] WA. 9; 76, 6f.; vgl. 75, 30ff.

[14] WA. 9; 44, 6f.

[15] WA. 9; 73, 21ff. 31f. 40f. 74, 1ff. 37f. 75, 7f. 26ff. 76, 20f.; vgl. Biel, Sent. II d. 30, q. 2, a. 2, concl. 3, G: Peccatum originale non dicit rem positivam quantum ad suum formale sed originalis iustitiae privationem debitae inesse. Vgl. ebd. not. 1, C (3ª opinio).

mum bonum, auszurichten[16]. Die formale Bestimmung der Erbsünde als carentia iustitiae originalis[17], als Mangelzustand gegenüber einem ursprünglichen Beschaffensein und insofern als privatio[18] und nihil[19] schließt auf der anthropologischen Ebene einen qualitativen Seinsschwund in der Seele ein. Weil das peccatum selber nicht als Eigenschaft in der Seele ist, kann es in seinem Wesen nicht von der anima her erfaßt werden, sondern muß durch die niederen, von der caro geleiteten Strebungen definiert werden[20]. Die verlangende, begehrende caro macht das Wesen der Erbsünde aus. Das Wesenhafte ist dabei nur das faktisch Bestimmende, das Materiale des peccatum originale, und gibt nicht dessen Charakter an sich, dessen formales Sein, an. Nur in diesem Sinne kann das peccatum die Titel der begehrenden caro übernehmen: fomes peccati (actualis), lex carnis, lex membrorum, concupiscentia, tyrannus, languor naturae[21]. Die Begierde des Fleisches mit dem Ungehorsam des Fleisches gegen den Geist ist als solche noch

[16] Biel, Sent. II d. 30, q. 1, a. 1, not. 1, A: Hunc ponitur (scil. iustitia originalis) habuisse effectum, scil. facere perfectam tranquillitatem in anima quantum ad omnes potentias, ita quod natura inferior non inclinaretur contra iudicium superioris. Aut si inclinaretur quantum est ex se, posset tamen ordinari et regulari sine difficultate superiorum et sine tristitia inferiorum et per hoc tollere rebellionem sensualitatis, quo adversatur rationi ac voluntati regulatae. Ebd. a. 2, concl. 3, D: Illud ergo, quo deus delectabilior erat voluntati quam quodcumque obiectum inferioris appetitus, fuit donum supernaturale.

[17] Vgl. Anm. I 15, außerdem WA. 9; 73, 33ff. 76, 6f.

[18] WA. 9; 73, 31f. 34. 37. 40 76, 11.

[19] WA. 9; 73, 6ff. 32 76, 8.

[20] WA. 9; 73, 32ff.; vgl. Biel, Sent. II d. 30, q. 2, a. 2, concl. 4, G: Peccatum originale de facto non est sine fomite, quae est lex carnis, ad inordinatas concupiscentias inclinante contra dictamen rectae rationis. Vgl. ebd. not. 1, C (3^{a} opinio).

[21] WA. 9; 73, 22ff. (36ff.) 75, 26ff. 36ff. Die Erbsünde ist nicht mit der concupiscentia identisch, sondern ist die mit ihr verbundene Schuldverfallenheit, die in der Taufe aufgehoben wird: WA. 9; 75, 19f. 14. 11ff. Biel, Sent. II d. 30, q. 2, a. 2, concl. 5, G: Utrumque et fomitem includi in ratione peccati originalis tamquam materiale et ipsum non includi sed esse annexum de facto, est probabile . . . Quod vero de facto ita sit, quod fomes annexus sit originali peccato, patet, quia nusquam invenitur originale sine fomite, licet fomes sit in baptisatis sine originali, et ita est de facto, secus de possibili.

nicht schuldhaft. In ihrem schwer zu besiegenden Ungehorsam wirkt die concupiscentia zunächst nur als unaustilgbare Strafe für den ersten Ungehorsam des Sündenfalles. Sie widerstrebt von Natur aus heftig aller zügelnden Kraft und läßt sich nicht mehr so leicht wie im Urstand in die Ordnung der Gerechtigkeit bändigen. Sündhaft böse wird die fleischliche Begierde erst per accidens, occasionaliter, wenn der Geist in dem Kampf gegen das Fleisch unterliegt und sich in dessen Richtung mitfortreißen läßt. Dann ist der Zügel der lenkenden Gerechtigkeit gerissen, der Reiter hat die Herrschaft über das Pferd verloren und wird nun von dessen Natur bestimmt[22]. So wird das Fleisch erst in seiner Präponderanz sündhaft[23]. Das malum darf nicht mit der concupiscentia identifiziert werden, da das malum in dem Mangel der iustitia originalis besteht, die dem Fleisch als zügelnde Kraft fehlt. Nur in dieser privativen Form ist die concupiscentia Träger des malum[24]. Daneben ist sie lediglich Anlaß für das malum der aktualen Sünde.

Der Widerstreit des Fleisches gegen den Geist, mit dem Luther wohl bewußt in paulinischer Redeweise den Ungehorsam des Fleisches nach dem Verlust der iustitia originalis beschreibt, fordert die Zügelung der concupiscentia carnis im Gnadenstand. Die Gnade muß sich in der caritas als die Kraft erweisen, die dem spiritus wieder zur Herrschaft über die caro verhilft. Die beiden Seinsweisen vor und in der Gnade werden durch die Leitbegriffe spiritus und caro charakterisiert je nachdem, ob der Geist oder das Fleisch den Menschen bestimmen in dem, was er denkt, tut und betreibt. Nach den zwei Seinsweisen unter der Herrschaft des spiritus oder der caro wird der Mensch selber als Geist oder Fleisch, als homo spiritualis oder homo sensualis, als homo exterior oder interior angesprochen[25]. Es ist jedoch ein und derselbe Mensch, der in den zwei Seinsweisen angetroffen werden kann. Der ontologischen Differenzierung des Seienden, von dem her und auf das hin der Mensch lebt, entspricht eine anthropologische Differen-

[22] WA. 9; 75, 26ff. 35ff.
[23] WA. 9; 75, 21. 39ff. 76, 16f. Vgl. Scheel, Luther 2, S. 457f.
[24] Vgl. Anm. I 20.
[25] WA. 9; 70, 13ff.

zierung, die in der anima, dem allgemeinen menschlichen Seinsprinzip, vorgenommen wird. In der anima treten spiritus und anima — nämlich die an der Sinnenwelt sich orientierende anima — auseinander. Die anima qua spiritus, die auf den Geist ausrichtet, trägt den homo interior, während die anima im engeren Sinn, die mit den äußeren Gütern umgeht, den homo exterior konstituiert[26]. Der Streit zwischen spiritus und caro wird in der anima ausgetragen.

Hatte der spiritus vor dem Sündenfall nur durch die übernatürliche Gabe der iustitia originalis über die caro Macht, so kann er nach dem Sündenfall erst recht nur durch jene übernatürliche Gabe der gratia, caritas oder virtus zur Herrschaft kommen. Steht diese Gnade in einer Beziehung zu dem

[26] WA. 9; 83, 30f. Die Randbemerkung bezieht sich zunächst auf christologische Erörterungen des Lombarden (Sent. III d. 2, c. 2, n. 2): In Christus hat der spiritus sanctus die anima angenommen und bildet die pars animae superior, während die anima in ihrer pars inferior das corpus angenommen hat. Durch die Einführung der Begriffe homo interior und homo exterior stellt Luther aber seine Randbemerkung in den Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie, wie sie der Lombarde in Sent. II d. 24 erörtert. Dort (c. 6, n. 6) gibt er den Unterschied an zwischen dem homo interior und dem homo exterior. Dem homo exterior entspricht die anima carnalis vel sensualis. Der homo interior besteht in der ratio (anima rationalis), deren pars superior sich in der sapientia auf die ewigen Wahrheiten und Gegenstände bezieht, deren pars inferior hingegen sich in der scientia mit den zeitlichen Dingen beschäftigt. Die pars inferior bildet gleichsam die Brücke zur anima sensualis. Zu dieser Stelle hat Luther die zuvor in Anm. I 25 angeführte Randbemerkung geschrieben. Bei Biel findet sich an keiner der beiden Stellen ein Anklang an Luthers auffallenden Gebrauch der Begriffe spiritus und caro. Über das Verhältnis der pars inferior animae rationalis zur anima sensualis, die auch der Träger der concupiscentia ist, vgl. Biel, Sent. II d. 30, q. 1, a. 1, not. 3, C: voluntas coniuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus coniunctus sensui natus est intelligere sensibilia . . . si voluntas delectatur, debet se avertere a delectationibus inordinatis sensitivis, indiget habitibus virtuosis intensis voluntatem plus ac delectabilius inclinantibus ad opus virtutis, quam inclinetur ad condelectandum appetitui inferiori sensitivo vel naturali. Die Rektifizierung des Willens durch die Tugenden der iustitia originalis oder der gratia bedeutet die Beherrschung der portio inferior (animae rationalis) durch die portio superior; vgl. Biel, Sent. II d. 24, q. un., a. 3, dub. 2. F.

spiritus sanctus, so daß die anima oder der homo interior nicht aus sich, sondern aus diesem Geist Gottes heraus selber spiritus ist und als solcher über die caro, den homo exterior, herrscht?

3. Caritas und spiritus

Die Frage nach dem Verhältnis von spiritus sanctus und caritas ist der mittelalterlichen Theologie von Augustin übermittelt worden. Für Augustin war die Verleihung der caritas gleichbedeutend mit der Eingießung des heiligen Geistes, der als dritte Person der Trinität die dem Wesen Gottes eigene Liebe repräsentiert. Dieser Ansicht schloß sich Petrus Lombardus an[27]. Was Augustin und der Lombarde noch mühelos in diesem Satz gedanklich vereinigen konnten, wurde in der weiteren theologischen Arbeit problematisch und verlangte eine differenzierende Erklärung. Denn wie kann einerseits Gottes wesenhafte Liebe, die im heiligen Geist die dritte Person Gottes ist, sich dem Menschen als Gabe mitteilen? Und in welchem Verhältnis steht anderseits die dem Menschen geschenkte Liebestugend zum heiligen Geist und zu der Liebe, die Gott in seinem Wesen ist? Diese Fragen erörtert der Lombarde vornehmlich in der 17. Distinktion des 1. Buches der Sentenzen.

An diesem Punkt müssen Luthers Randbemerkungen ausführlich interpretiert werden, da sie auf den ersten Blick dunkel sind und erst bei sorgfältiger Deutung Luthers Verhältnis zur Tradition zu erkennen geben. Diese Notwendigkeit besteht auch noch, nachdem sich Vignaux eingehender als andere mit diesen

---

[27] Die grundlegende Formulierung des Lombarden Sent. I d. 17, c. 1, n. 2: Dictum quidem est supra, et sacris auctoritatibus ostensum (d. 10), quod spiritus sanctus amor est patris et filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod ipse idem spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus deum et proximum. Quae caritas, cum ita est in nobis, ut nos faciat diligere deum ac proximum, tunc spiritus sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem, qua diligit proximum, in eo ipso deum diligit, quia ipsa »dilectio deus est« (1. Joh. 4, 8. 16), i. e. spiritus sanctus.

Texten beschäftigt hat[28]. Einige Fragen bleiben bei ihm noch unbeantwortet, so daß der Gegensatz in den Deutungen Holls und Scheels[29] noch nicht völlig entschieden ist.

Augustin beweist in einer vom Lombarden zitierten Ausführung, daß die caritas schlechthin göttliche Substanz und nicht nur, wie unsere patientia oder spes, Gottes Gabe ist[30]. Das belegt Augustin mit der biblischen Redeweise, die eine direkte Bezeichnung Gottes als caritas (1. Joh. 4, 16) parallel zu der Bestimmung Gottes als spiritus (Joh. 4, 24) kennt, jedoch keine gleichsinnigen Aussagen über Gott und die patientia, spes oder misericordia macht.

Luther bestreitet die Allgemeingültigkeit der augustinischen Aussage, daß die caritas schlechthin substantia dei sei[31]. Augustin selber sage nicht eindeutig (determinate), ob die Identifizierung der Liebe mit Gottes Substanz auch von unserer Liebe zu Gott nach ihrem formalen Charakter gelte. Der allgemeine Satz: Gott ist Liebe, sei wohl gültig, aber nicht ausschließlich und nicht in bezug auf jede Art von Liebe. Er gelte z. B. nicht von der spezifischen Form der caritas (dilectio) creata. Luther unterscheidet also unsere Liebe als eine dilectio creata von der wesenhaften Liebe Gottes, von dem spiritus

[28] Vignaux, Luther commentateur, S. 39—44.

[29] Scheel, Luther 2, S. 444ff. Holl 1, S. 191f.

[30] Lomb., Sent. I d. 17, c. 3, n. 5 (Aug., de trin. 15, c. 17, n. 27; ML 42, 1080): Non dicturi sumus, caritatem non propterea esse dictam deum, quod ipsa caritas sit ulla substantia, quae dei digna sit nomine, sed quod donum sit dei, sicut dictum est deo (Ps. 70, 5): »Tu es patientia mea«. Non utique ideo dictum est, quod dei substantia est nostra patientia, sed quia ab ipso nobis est. Unde alibi (Ps. 61, 6): »Ab ipso est patientia mea«. Hunc enim sensum facile refellit scripturarum ipsa locutio. Tale enim est: »Tu es patientia mea«, quale est (Ps. 90, 9): »Domine spes mea«, et (Ps. 58, 18): »Deus meus misericordia mea« et multa similia. Non est autem dictum: Domine caritas mea, aut: Tu es caritas mea, aut: Deus caritas mea; sed ita dictum est (1. Joh. 4, 16): »Deus caritas est«, sicut dictum est (Joh. 4, 24): »Deus spiritus est«. Der Lombarde unterstreicht einleitend, daß der Satz »Deus caritas est« eine Identität behauptet, während der andere »Deus nostra patientia« eine Kausalverknüpfung ausspricht. Luthers Randbemerkung z. St. ist in ihrem ersten Teil eine Wiedergabe des Augustin-Zitates durch Gliederung in Einwand und Antwort (WA. 9; 42, 26ff.).

[31] WA. 9; 42, 30ff. 39ff.

sanctus, der dann in entsprechender Weise mit dem Begriff der dilectio increata belegt werden muß. Offenbar versteht er außerdem unter der dilectio creata die Liebe, mit der wir formaliter Gott und den Nächsten lieben. Damit bringt er außer der Unterscheidung zwischen dilectio increata und creata auch den aristotelischen Begriff der Formalursache in die Diskussion über das Verhältnis von caritas und spiritus. Der Begriff der causa formalis zieht die Begriffe der causa efficiens und finalis nach sich. Mit diesen beiden Differenzierungen von dilectio increata und creata sowie causa formalis und efficiens interpretiert er nun die vom Lombarden zitierten Augustin-Stellen.

Augustin argumentiert zugunsten der Identität unserer Liebe mit der göttlichen Liebe, indem er von der Nächstenliebe ausgeht: Wer den Nächsten liebt, liebt mit Notwendigkeit vor allem die Liebe selber, mit der er seinen Nächsten liebt. In dieser Liebe liebt er Gott, da Gott die Liebe ist. Bei dem Schluß, daß der Liebende die Liebe selber liebt, führt Luther die Unterscheidung von dilectio creata und increata ein[32]. In der geliebten Liebe wird die ungeschaffene, göttliche Liebe geliebt, die nicht mit der Liebe zum Nächsten identisch ist. Daß der Mensch »auch« die ungeschaffene Liebe liebt, besagt nicht: er liebt im Reflex sowohl die geschaffene als auch die ungeschaffene Liebe. Wie die folgenden Bemerkungen Luthers zeigen[33], kann nur die ungeschaffene Liebe im Reflex der Nächstenliebe geliebt werden. Das »auch« (etiam) bezeichnet die Konsequenz, mit der aus der Nächstenliebe eben auch die Liebe zur dilectio increata folgt. Die Einheit der Liebe ist in der Unterscheidung von dilectio increata und creata gesprengt. Das Augustin-Wort beweist in Luthers Augen keine Identität, sondern nur eine Verknüpfung von menschlicher und göttlicher Liebe.

---

[32] WA. 9; 42, 6f. zu Lomb., Sent. I d. 17, c. 1, n. 3 = Aug., de trin. 8, c. 7, n. 10: Qui proximum diligit, consequens est, ut ipsam praecipue dilectionem *etiam increatam* diligat. Deus autem dilectio est; *ratio est* consequens ergo est, ut praecipue deum diligat. Luthers Randbemerkungen sind hier und in den nächsten Anmerkungen im Unterschied zum kommentierten Text des Lombarden kursiv gedruckt.

[33] WA. 9; 42, 8ff.; vgl. Anm. I 34.

Wie sich die geschaffene Nächstenliebe in uns zur ungeschaffenen Liebe verhält, zeigt die Deutung einer zweiten Augustin-Stelle mit dem aristotelischen Schema der Ursachen[34]. Auf die Frage: Was soll jemand lieben, um Gott zu lieben? antwortet Augustin: Diligat fratrem et diligat eandem dilectionem. Das hat wieder den Sinn, daß man in der geliebten Liebe zugleich Gott liebt, der die Liebe ist. Luther interpretiert: mit dem angeratenen Lieben ist in beiden Fällen ein diligere formaliter gemeint, also eine Liebe, die das Subjekt in ihrem formalen Charakter bestimmt, die das Subjekt als forma in sich trägt. In der Reflexion wird jedoch nicht diese Liebe in ihrem formalen, sondern in ihrem effizienten Charakter geliebt. Denn ein und dieselbe Liebe kann sich nicht selber lieben, weil sonst Objekt und Akt der Liebe ineinanderfielen. Folglich muß der Akt der Liebe der formalen Liebe, das Objekt hingegen der effektiven Liebe zugewiesen werden. Luther argumentiert rein philosophisch gegen eine Identität von Akt und Objekt. Er bedient sich nicht des möglichen theologischen Argumentes, daß die Nächstenliebe sich selber aufhebt, wenn sie sich auf sich selber bezieht. Die Nächstenliebe kann in der Reflexion nur ihren Urheber lieben, das ist die ursächlich bewirkende göttliche Liebe. Daß mit der dilectio effectiva nicht die Nächstenliebe in ihrer Wirkung, sondern im Modus ihrer Wirkursache gemeint ist, bestätigen die folgenden Bemerkungen Luthers.

Augustin behauptet, daß der erkennenden und liebenden Reflexion die Liebe selber zugänglicher sei als der Nächste, da sie in ihrer Innerlichkeit dem Subjekt gegenwärtiger und damit gewisser sei als ihr äußeres Objekt[35]. Auch hier läßt Luther

---

[34] WA. 9; 42, 8ff. zu Lomb., Sent. I d. 17, c. 1, n. 3 = Aug., de trin. 8, c. 8, n. 12: Nemo dicat: non novi, quid diligam. Diligat *formaliter* fratrem et diligat *formaliter* eandem dilectionem *effectivam*. *Impossibile est diligere eandem dilectionem seipsam, quia idem esset obiectum et actus dilectionis*. Magis enim novit dilectionem qua diligit *non formaliter sed finaliter vel efficienter* quam fratrem, quem diligit ... Amplectere *efficienter* dilectionem deum et dilectione *formali* amplectere deum. Oder ist hier am Ende zu lesen: Amplectere dilectionem *efficientem* deum et dilectione *formali* amplectere deum?

[35] Aug., de trin. 8, c. 8, n. 12 (= Lomb., Sent. I d. 17, c. 1, n. 3): Ecce iam potest notiorem deum habere quam fratrem, plane notiorem,

die Nächstenliebe in der Rückbeziehung sich selber nicht in ihrem formalen, sondern in ihrem finalen oder effizienten Charakter erfassen. Die subjektive Liebe ist nur der formale Modus der Liebe; ihr effizienter und finaler Modus sind von ihr unterschieden und können als solche Objekt der reflexiven Liebe sein. Wenn die formale Liebe sich nicht selber lieben kann, dann ist sie nach dem augustinischen Beweisgang in Luthers Augen auch nicht mit der göttlichen Liebe identisch. Wie bezieht nun Luther die Nächstenliebe auf Gottes wesenseigene Liebe? Während Augustin die dilectio fraterna mit Gott gleichsetzt, schränkt Luther das ein auf die dilectio fraterna, a qua fit, ut diligat, non qua diligit[36]. Die Nächstenliebe ist also nur in ihrem effizienten, nicht in ihrem formalen Modus mit Gottes Wesen eins. Unsere subjektive, uns »formende« Liebe hat ihre Ursache in der göttlichen Liebe, die der heilige Geist repräsentiert. Als causa efficiens unserer formalen Liebe ist dann der heilige Geist dilectio fraterna. Aus Gott (ex deo) ist die Nächstenliebe nach ihren beiden Modi: der heilige Geist als die Wirkursache ist unmittelbar aus Gott hervorgegangen, die Formalursache ist mittelbar über die causa efficiens aus Gott[37]. Causa efficiens und causa formalis der Nächstenliebe

---

quia praesentiorem, quia interiorem, quia certiorem. Dazu Luther WA. 9; 21, 36ff.: Exponit, quid sit notiorem; quia non est evidentiorem, sed certiorem, quia deus occultus est, sed signis potest cognosci adesse. Zu der entsprechenden Stelle beim Lombarden merkt Luther nur an (WA. 9; 42, 12): Exponit seipsum.

[36] WA. 9; 42, 17f. (zu Lomb., Sent. I d. 17, c. 1, n. 3 = Aug., de trin. 8, c. 8, n. 12; vgl. Anm. I 37).

[37] WA. 9; 42, 18. 20ff. Der Text des Lombarden (Sent. I d. 17, c. 1, n. 3 = Aug., de trin. 8, c. 8, n. 12) lautet im Zusammenhang mit Luthers Randbemerkungen WA. 9; 42, 17ff.: Dilectionem fraternam quam commendat Ioannes apostolus, attendamus. »Qui diligit«, inquit (1. Joh. 2, 10), »fratrem, in lumine manet, et scandalum in eo non est.« Manifestum est, quod iustitiae perfectionem in fratris dilectione posuerit ... Et tamen videtur dilectionem dei tacuisse, quod nunquam faceret, nisi quia in ipsa fraterna dilectione *a qua fit, ut diligat, non qua diligit* vult intelligi deum. Apertissime enim in eadem epistola (1. Joh. 4, 7f.) paulo post ait: »ita dilectissimi, diligamus invicem, quia dilectio *utraque* ex deo est, et omnis qui diligit ex deo natus est et cognovit deum. Qui non diligit, non cognovit deum, quia deus dilectio est.« *quia semper est cum spiritu sancto.* Ista contextio satis aperte declarat, eandem ipsam

sind nicht identisch, wohl aber miteinander verbunden. Von Gott heißt es: semper est cum dilectione[38]. Und von der dilectio fraterna — auch in ihrem formalen Charakter — gilt: semper est cum spiritu sancto[39]. Das vinculum sanctitatis, das alle Engel und Diener Gottes verbindet, ist zwar die dilectio formalis in ihnen. Jedoch ist mit der einen Liebe auch der eine Geist gegeben: unus spiritus in eis et una caritas[40].

Die Bindung zwischen unserer Liebe und dem heiligen Geist wird von Luther allerdings im Sinne der ockhamistischen Unterscheidung zwischen potentia dei absoluta und potentia dei ordinata eingeschränkt: sie besteht de facto. Was de possibili, nach Gottes absoluter Macht möglich ist, daß etwa spiritus und caritas unabhängig voneinander verliehen werden können, bleibt außer Betracht. De facto, nach Gottes tatsächlicher Heilsordnung, wird die caritas creata immer mit dem spiritus sanctus und der spiritus sanctus immer mit und in der caritas geschenkt[41]. Diesen Grundsatz stellt Luther neben den anderen, der die Differenz zwischen dilectio increata und dilectio creata festlegt.

Bis zu diesem Punkte bewegt sich Luther in den Bahnen des Ockhamismus. Die Unterscheidung zwischen der un-

---

fraternam dilectionem — nam fraterna dilectio est qua *i. e. a qua* diligimus invicem — non solum ex deo, sed etiam deum esse, tanta auctoritate praedicari, scil. Ioannis. Cum ergo de dilectione *Ecce exponit seipsum. Dicit enim: de dilectione diligimus, et non dicit: per dilectionem vel volitionem. Diligere enim est habere dilectionem. Sed unde? scil. de dilectione* diligimus fratrem, de deo diligimus fratrem; nec fieri potest, ut eandem dilectionem non praecipue diligamus, qua *a qua* fratrem diligimus, quoniam deus dilectio est.

[38] WA. 9; 42, 17 zu Lomb., Sent. I d. 17, c. 1, n. 3 = Aug., de trin. 8, c. 8, n. 12: Quanto ergo saniores sumus a tumore superbiae, tanto sumus dilectione pleniores; et quo nisi deo plenus est, qui plenus est dilectione? *quia semper est cum dilectione.*

[39] WA. 9; 42, 19; vgl. Anm. I 37.

[40] WA. 9; 42, 14ff. zu Lomb., Sent. I d. 17, c. 1, n. 3 = Aug., de trin. 8, c. 8, n. 12: Ipsa est dilectio *scil. unus spiritus in eis et una caritas* quae omnes bonos angelos et omnes dei servos consociat vinculo sanctitatis *Ecce quaero, quid per vinculum velis, et non est respondere nisi dilectionem formalem.*

[41] WA. 9; 42, 36ff.

geschaffenen Liebe in der Person des heiligen Geistes und der geschaffenen Liebe in uns wird bei allem vorausgesetzt, was die Ockhamisten in diesem Umkreis erörtern. Unter der caritas increata wird der göttliche Wille verstanden, und zwar in dem (passiven) Modus, in welchem er dem Menschen liebend zugewandt ist und den Menschen als geliebt sowie sein Handeln als verdienstlich akzeptiert. Die so begriffene caritas increata ist identisch mit dem spiritus sanctus. Sie kann ebensogut als gratia increata bezeichnet werden[42]. Wenn es also von jemandem heißt, er sei geliebt bei Gott, so bedeutet das zunächst, Gottes Gnaden- und Liebeswille habe sich ihm im heiligen Geiste zugewandt, Gott habe ihn mit dem Geschenk seiner Liebe bedacht. Doch bleibt dieses ungeschaffene Liebesgeschenk jenseits der psychologischen Wirklichkeit des geliebten Menschen. Im Menschen erscheint daneben die caritas creata als Liebeshabitus, als eine psychologisch greifbare Größe. Die geschaffene Liebe ist eine Gabe des heiligen Geistes, während die ungeschaffene Liebe der heilige Geist selber ist. So wird — mit Recht? — alles Immanente, Geschaffene und alles Transzendente, Ungeschaffene streng auseinandergehalten. Trotz der ungeschaffenen göttlichen Wesensart des heiligen Geistes kann von ihm ganz ungeschützt in hergebrachter Weise gesagt werden, daß er als Gabe der menschlichen Seele ein-

[42] Biel, Sent. I d. 17, q. 3, a. 1, not. 1, A: de caritate duplici, creata scil. quae . . . est habitus infusus, et increata quae est voluntas divina, sine qua nullus est deo gratus vel acceptus nec actus quicumque meritorius. Ebd. q. 2, A: sine gratia nullus actus potest esse meritorius. »Gratia« dico non formaliter voluntatem vel animam informante, quae creatura est, sed sine gratia increata (quae est gratiosa dei voluntas) libere et misericorditer actum tamquam meritorium acceptante. — Dieser »passive«, dem Menschen zugewandte Modus von Gottes Liebeswillen wird unterschieden von Gottes gnädigem, liebendem Willen an sich selbst in dem »aktiven« Modus seines freischenkenden Wollens. Biel, Sent. II d. 26, q. un., a. 1, not. 1, A: nomen »gratia« . . . accipitur active vel passive; active pro gratiosa dei voluntate dante omnia liberaliter gratis non ex debito . . . passive pro dono aliquo gratis dato . . . gratia (als donum a deo gratis i. e. sine debito datum) dividitur in gratiam increatam et creatam. Increata est spiritus sanctus, qui datur rationali creaturae ad eius sanctificationem secundum illud Rom. 5, 5.

wohne[43]. Da Gottes ungeschaffenes Wesen nicht unmittelbar in den Menschen eingehen kann, darf jedoch weder die donatio noch die inhabitatio in bezug auf den heiligen Geist als innermenschliche Realität gedacht werden. Hingegen empfängt die Seele in der gratia creata eine ihr unmittelbar inhärierende Form. Ontologische Rücksichten zwingen dazu, spiritus und caritas voneinander zu trennen. In ihrer Wirkung sind sie miteinander gekoppelt, so daß es heißen kann: der heilige Geist wird in der Gnade oder Liebe gegeben, oder: er wohnt durch die Liebe ein.

Eine innere Verknüpfung zwischen der geschaffenen Liebe und der ungeschaffenen Liebe des heiligen Geistes wird angedeutet, wenn die caritas creata unter den Allgemeinbegriff der dona spiritus sancti creata gestellt wird. Zugleich wird darauf hingewiesen, daß die donatio spiritus sancti (nur) faktisch nach der potentia dei ordinata mit der donatio doni creati zusammenfällt. D'Ailly formuliert das in zwei sich ergänzenden Sätzen:

---

[43] Biel, Sent. I d. 14, q. 2, a. 3, dub. 1, D: Dicitur (spiritus sanctus) ... stante lege dari sive datus rationali creaturae tunc, quando eam inhabitat gratuite per donum caritatis. Et quia dumtaxat bonos sic inhabitat, quos ad vitam acceptat et non malos, ideo illis solum dicitur dari et tunc dari, quando tale donum infundit. — Der meritorische Akt wird nicht nur durch den freien Willen und die gratia gratum faciens bestimmt, sondern auch durch den spiritus sanctus inhabitans, der (in der Verbindung mit der gratia) das aktive göttliche, akzeptierende Prinzip bildet: Biel, Sent. II d. 27, q. un., a. 2, concl. 1, F: in actu meritorio ... est spiritus sanctus inhabitans per gratiam tamquam primum movens ... gratia gratum faciens supernaturalis a deo infusa tamquam semen gloriae. — Mit dem Begriff der inhabitatio ist der Begriff des illapsus gekoppelt: Biel, Sent. I d. 14, q. 2, a. 1, not. 2, B: spiritus sanctus illapsu suo sanctificativo hominem per gratiam inhabitando paratus est ipsum iuvare in omni actione meritoria et tandem eum in beatitudine sublimare ... Sic ergo hominem acceptando per gratiam et in actione meritoria modo singulari eum iuvando dicitur se homini dare ... Cum autem spiritus sanctus sic sese homini dat veluti donum increatum, semper infundit etiam gratiam gratum facientem donum creatum, quo anima ornatur et in dei sponsam adoptatur. Der Gedanke des Einwohnens (inhabitare) begegnet besonders bei Biel, während d'Ailly offenbar den Begriff der donatio bevorzugt.

1. amicis dei non solum dantur creata spiritus sancti dona, sed etiam propria spiritus sancti persona (Sent. I q. 9, a. 1, concl. 1, D)[44].

2. amicis dei nunquam datur spiritus sancti persona, quin datur aliquod eius donum creatum, scil. caritas vel gratia, nec similiter econtra (ebd. concl. 2)[45].

Daß beide Sätze nur in bezug auf die potentia dei ordinata gelten, wird durch den ergänzenden dritten Satz klar:

3. amicis dei absolute potest dari spiritus sancti persona absque hoc quod dentur eius dona et similiter econtra (ebd. concl. 3)[46].

Den Zusammenhang zwischen dem heiligen Geist und seinen geschaffenen Gaben fassen d'Ailly und Biel in die von Luther aufgegriffene Formel, daß der spiritus in oder, genauer gesprochen, mit seinen Gaben geschenkt wird. »In seinen Gaben« wird der heilige Geist gegeben, insofern er der Geber dieser

[44] In diesem Sinne will d'Ailly die vom Lombarden beigebrachten Augustin-Zitate verstanden wissen. Er demonstriert seinen Satz außerdem an Lk. 1, 35: »Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi.« Ubi duo distincte promittit, scil. adventum spiritus sancti et etiam obumbrationem virtutis altissimi, per primum notatur donatio spiritus sancti, per secundum donatio doni creati. D'Ailly hat hier Gregor von Rimini, Sent. I d. 14—16, q. 1, a. 1, concl. 1, fol. 84 C ausgeschrieben. L. Saint-Blancat hat in Verbum Caro 8, 1954, S. 88f. und in Positions Luthériennes 4, 1956, S. 74ff. auf einige, aber nicht alle Stellen aufmerksam gemacht, an denen d'Ailly Gregor von Rimini exzerpiert, ohne dessen Namen zu nennen. Diese und andere Plagiate bei d'Ailly warten noch auf eine gründliche Sichtung. Jedenfalls hat Luther bei d'Ailly — auch bei Biel — einen vielfältig gefärbten, keineswegs einen einfarbigen Ockhamismus kennengelernt.

[45] Hier muß eins das andere beweisen: Prima pars probatur, quia quicumque habet spiritum sanctum, est amicus dei, Rom. 8, 14 . . . sed nullus est filius vel amicus dei sine caritate vel gratia gratum faciente a deo creata et infusa . . . Secunda pars probatur, quia quicumque habet caritatem creatam sive gratiam gratum facientem, est amicus dei, sed nullus est amicus dei, si non habeat spiritum sanctum. Dies ist übernommen aus Gregor von Rimini, Sent. I, d. 14—16, q. 1, a. 1, concl. 1, fol. 84 E.

[46] Den Beweis entlehnt d'Ailly aus Ockham (Sent. I d. 14, q. 2, C = Biel, Sent. I d. 14, q. 2, a. 2, not. 2, B), während er die von Gregor von Rimini (Sent. I d. 14—16, q. un., a. 1, concl. 3, fol. 84 E—K) geführte Argumentation nicht für schlüssig hält.

Gaben ist[47]. Um seiner heiligenden Wirkung willen wird der heilige Geist gerade mit der caritas creata als der vorzüglichsten unter seinen Gaben verbunden[48]. Denn die caritas muß als das subjektive Prinzip der Heiligung angesehen werden, während der spiritus das objektive Prinzip der sanctificatio und acceptatio ist. Dabei ist zu beachten, daß das ungeschaffene donum spiritus sancti und das geschaffene donum caritatis (creatae) nicht mit absoluter ontologischer Notwendigkeit, sondern nur de facto miteinander verbunden sind[49]. Da der heilige Geist de facto nur in und mit der geschaffenen Gnade gegeben wird, von den beiden Größen für die Gnadenlehre aber im Grunde nur die eingegossene Gnade von Belang ist, kommt es dahin, daß der spiritus als ungeschaffene Gabe hinter dem eingegossenen Gnadenhabitus verschwindet.

---

[47] Biel, Sent. I d. 14, q. 2, a. 2, concl. 2, C: Spiritus sanctus datur in donis suis. Probatur: quia spiritus sanctus non datur in se nisi ad sanctificandum rationalem creaturam. Hanc autem non sanctificat sine donis suis (= Ockham, Sent. I d. 14, q. 2, D). Item spiritus sanctus dari in donis suis est ipsum dare dona sua pro sanctificatione rationalis creaturae (folgt Zitat von Lk. 1, 35 und Röm. 5, 5). — Ebd. a. 3, dub. 2, E: spiritus sanctus dicitur dari in donis vel cum donis suis, quamvis absolute sine eis possit dari. Nec datur alicui nisi rationali creaturae quam acceptat ad vitam et sanctificat. Nec etiam aliquem acceptat vel sanctificat lege stante sine gratiae gratum facientis donatione. Vgl. Ockham, Sent. I d. 14, q. 2, E (vgl. E. Iserloh, Gnade und Eucharistie, S. 102) und d'Ailly, Sent. I q. 9, a. 1, dub. 2, F (1^0—3^0).

[48] Biel, Sent. I d. 14, q. 2, a. 2, concl. 3, C (= Ockham, Sent. I d. 14, q. 2, E): Spiritus sanctus non datur in dono creato nisi in dono caritatis. Patet: quia secundum usum loquendi sanctorum non dicitur dari alicui, nisi quem per specialem acceptationem inhabitat tamquam dignum vita aeterna. Sed nullus sic acceptatur, nisi in quo est gratia gratum faciens, quae est sola caritas. Ideo solum datur in caritate tamquam in dono creato. Vgl. d'Ailly, Sent. I q. 9, a. 1, dub. 2, F.

[49] Biel, Sent. I d. 17, q. 1, a. 3, dub. 4, K: accipiendo caritatem pro forma inhaerente et carus pro omni illo, cui praeparatur vita aeterna, sic de potentia dei absoluta potest aliquis esse carus sine caritate. Aber nicht nur die Person, sondern auch ein einzelner Willensakt kann nach der potentia dei absoluta als verdienstlich angenommen werden, ohne daß der Wille durch den übernatürlichen Liebeshabitus geformt ist (I dist. 17, q. 2). — Dieser Lehrpunkt braucht hier nicht in seinen weiteren Verästelungen dargestellt zu werden, da sich Luther auf die fak-

Die Differenz zwischen spiritus und caritas wird dort unterstrichen, wo die Notwendigkeit der caritas creata in der Form einer virtus qua habitus infusus erwiesen wird. Aus Röm. 5, 5 hört man nun beides heraus: der heilige Geist ist uns gegeben, außerdem wird durch ihn die caritas als eine von ihm unterschiedene virtus creata ausgegossen[50]. Hier muß man sich nun mit dem Lombarden auseinandersetzen, der durch

---

tischen Gegebenheiten beschränkt und seine Gedanken unabhängig von dem, was in der absoluten Möglichkeit Gottes liegt, entwickelt (WA. 9; 42, 36f.). Die komplizierten Zusammenhänge zwischen den absolut oder nur faktisch notwendigen Bedingungen der acceptatio zum ewigen Leben entwickelt Vignaux (Luther commentateur, S. 45—79 über Biel, S. 79—81 über d'Ailly, S. 82—86 über Ockham). Dort zeigt sich, daß die Dialektik von potentia absoluta und ordinata darauf abzielt, die vom Thomismus angenommenen absoluten ontologischen Heilsnotwendigkeiten auszuschalten und Gottes Willen vom Zwang solcher ontologischen Notwendigkeiten freizuhalten. Das ist das historisch wirksame Motiv zur Entwicklung dieses Denkprinzips bei Duns im Widerspruch zu Thomas. In der Reaktion auf Duns verhärtet sich der Thomismus bei Petrus Aureoli. »Gegen die Bestrebung, alles dem göttlichen Willen und der acceptatio divina zuzuschreiben, wendet sich ganz bewußt Petrus Aureoli . . . Sein Anliegen ist es, zu zeigen, daß für die acceptatio ein seinsmäßiger Grund bestehen muß.« (E. Iserloh, Gnade und Eucharistie, S. 84) Als Kritik an Aureoli entwickelt wiederum Ockham seine Anschauung von der Gnade. »Sein Anliegen ist es, jegliche Notwendigkeit im Handeln Gottes bei der Begnadung und Beseligung des Menschen auszuschließen. So bemüht er sich vor allem zu zeigen, daß Gott den Menschen de potentia absoluta ohne die habituelle Gnade zur Seligkeit führen kann.« (Iserloh, a. a. O. S. 89)

[50] D'Ailly, Sent. I q. 9, a. 2, concl. 1, H: nullus potest esse amicus dei de lege ordinata non habendo in se aliquam qualitatem infusam, quae sit caritas vel gratia . . . Item apostolus Rom. 5, 5 hoc expresse videtur dicere . . . Ubi expressit apostolus duo, scil. primum spiritum sanctum datum esse, secundum vero caritatem per ipsum diffundi, quasi sit aliquid distinctum a spiritu sancto et per consequens virtus creata (die Begründung mit Röm. 5, 5 = Gregor von Rimini, Sent. I d. 17, q. 1, a. 1, fol. 85 P). Zuvor wird auch schon einem Einwand entgegengehalten, daß der Apostel 1. Kor. 13, 1ff. von der caritas als virtus creata und nicht von der caritas increata (= spiritus sanctus) spreche (= Gregor von Rimini, Sent. I d. 17, q. 1, a. 1, fol. 85 N). Vgl. auch die Deutung von Lk. 1, 35 bei d'Ailly in Anm. I 44 (ebenso Biel, Sent. I d. 14, q. 2, a. 2, concl. 2, C, wo er Röm. 5, 5 neben Lk. 1, 35 anführt; vgl. Anm. I 47).

seine Gleichsetzung von spiritus und caritas der caritas offenbar den Charakter einer virtus creata abspricht. Da die Ansicht des Lombarden allgemein verworfen wird[51], muß man um der unbestrittenen Autorität Augustins willen die vom Lombarden zitierten Augustin-Stellen so deuten, daß sie für die Differenz statt für die Identität von spiritus und caritas sprechen. D'Ailly meint ausdrücklich, die Deutung im Sinne Augustins auf die Annahme zweier Formen der dilectio aufbauen zu dürfen: die dilectio increata ist mit Gott eins, die dilectio creata ist eine in uns eingesenkte Form (forma), die als solche nicht mit Gott identisch sein kann. Aber jede der beiden Arten der Liebe kann unter verschiedenem Aspekt »Nächstenliebe« genannt werden. Die dilectio creata ist der formale Modus unserer Nächstenliebe (per quam); die dilectio increata ist dagegen der kausale Modus unserer Nächstenliebe (propter quam). Dieses Prinzip wird nun genauso, wie es bei Luther geschieht, auf die Interpretation der Augustin-Stellen angewendet[52]. Grundsätzlich wird noch zum Zusammenhang

[51] Vgl. Seeberg, DG 3, S. 202, 340 Anm. 1.

[52] D'Ailly, Sent. I q. 9, a. 2, concl. 1, H (= Gregor von Rimini, Sent. I d. 17, q. 1, a. 1, fol. 86 A—C): quia in hac opinione magister communiter non tenetur, ideo ad auctoritates Augustini respondetur et potest responderi sicut respondet Scotus (Sent. I d. 17, q. 3, n. 31); tamen aliter potest responderi forte magis secundum mentem Augustini. Unde secundum quod dicit Augustinus de trin. 15, c. 17 (n. 31; ML 42, 1082) et super Johannem hom. 28 (hom. 82, n. 3; ML 35, 1843f.) exponens illud Joh. 15, 9 »Manete in dilectione mea«, duplex potest distingui dilectio dei: una increata, scil. deus, alia est quaedam forma existens in nobis, quae non est deus. Et de prima dicit salvatorem intellexisse, cum dicit »Manete« etc. Utraque autem dicitur dilectio, qua diligimus fratrem, sed sub diverso sensu. Nam dilectio creata est qua formaliter diligimus, sed dilectio increata est qua, i. e. propter quam diligimus causaliter. Cum ergo Augustinus dicit (vgl. Anm. I 32) »qui diligit proximum, diligit dilectionem«, non intelligit de dilectione per quam, sed de dilectione propter quam, quia propter quod unumquodque etc.; et hoc innuit, cum dicit »consequens est, ut ipsam dilectionem praecipue« i. e. maxime »diligat, et illa dilectio vere deus est«. Et sic Augustinus probare intendit, quod qui diligit proximum sicut debet, diligit etiam deum. Quando autem dicit (vgl. Anm. I 34) »diligat fratrem et diligat eandem dilectionem«, ly »eandem« non refertur ad dilectionem per quam diligit ormaliter, sed de illa propter quam diligit causaliter, de qua immediate

von spiritus und caritas nach dem aristotelischen Ursachen-Schema bemerkt, daß zwar jede Sache ihre Wirkursache hat[53], daß aber der heilige Geist, wenn er die Wirkursache unserer Nächstenliebe ist, nicht auch deren Formalursache sein kann, da Gott nur Wirk- und Zweckursache, aber nicht Material- und Formalursache für etwas außer ihm sein kann[54].

Luthers Randbemerkungen zu Sent. I 17 kreisen nicht nur um die beiden Gedanken, daß zum einen der spiritus als caritas increata und Wirkursache der Nächstenliebe von der caritas creata als der Formalursache der Nächstenliebe geschieden werden muß, daß zum anderen jedoch spiritus und caritas de facto miteinander verbunden sind. Darüber hinaus berührt Luther auch die Frage, welchen Charakter die caritas creata im Menschen habe, ob sie nämlich ein habitus sei oder nicht. Beachtenswert scheint es mir zu sein, daß Luther die caritas creata, die mit Gottes Wesen nicht identisch ist, aber mit dem Geist der ungeschaffenen Liebe in einem Wirkzusammenhang steht, in Parallele setzt zu unserer fides, iustitia, gratia und

---

praemiserat »Deus dilectio est«. Et sic patet conclusio (vgl. Anm. I 50) nec tenenda est magistri opinio. Auf die Übereinstimmung Luthers mit d'Ailly weist auch L. Saint-Blancat in Verbum Caro 8, 1954, S. 87f. hin. Die Grundelemente dieser Interpretation des Lombarden finden sich auch bei Biel, der in der Einleitung zu Sent. I d. 17 die Ansicht des Lombarden in dem Satz zusammenfaßt: Spiritus sanctus caritas est et amor, quo nos diligimus deum, und dazu bemerkt: si intelligitur formaliter, non tenetur; si effective, verum est, quia ipse infundit habitum caritatis. Die Beziehung zwischen dem spiritus und seinem donum nach den kausalen Modi entfaltet Biel im Zusammenhang einer Definition der processio temporalis (Sent. I d. 14, q. 1, a. 1, not. 3, C): personam procedentis dupliciter assistere menti rationali, scil. in dono formaliter — donum enim datum creaturae, caritas scil. et sapientia, formaliter inhaeret ei, quibus mens ipsa formaliter deum cognoscit et amat — in se vero effective, cum nostrum diligere et cognoscere ipse efficit.

[53] Vgl. in der Anm. I 52 zitierten d'Ailly-Stelle die Wendung: quia propter quod unumquodque.

[54] D'Ailly, Sent. I q. 9, a. 1, coroll. 3, E: sequitur contra magistrum, quod spiritus sanctus non est caritas, qua formaliter diligimus deum et proximum. Patet: quia licet spiritus sanctus detur nobis, non tamen per ipsum formaliter diligimus, ita quod ipse sit nobis formalis dilectio, quia deus in duplici genere causae, scil. materialis et formalis, non potest esse causa, sed solum in genere causae efficientis et finalis.

sanctificatio, die wir in Christus haben[55]. Was soll dieser Vergleich besagen? Da fides, iustitia, gratia und sanctificatio mit der dilectio creata verglichen werden, muß es sich auch bei ihnen um geschaffene Gaben Gottes handeln, die dem Menschen zu eigen geschenkt werden. Daneben muß es sie aber auch als ungeschaffene Größen geben, die Wesenseigenschaften Gottes bezeichnen, wie es der Vergleich mit der Unterscheidung zwischen der Gott wesenseigenen Liebe und der geschaffenen Liebesgabe erfordert. Als geschaffene Größen werden fides, iustitia, gratia und sanctificatio dem Menschen in Christus geschenkt, und zwar in Christus nach seiner Menschheit[56]. Demnach sind für Luther Gottes Gaben, die dem Menschen Glauben, Gerechtigkeit, Gnade und Heiligung verleihen, nicht zu trennen von seiner geschichtlichen Offenbarung, deren Träger in diesem Falle die zweite Person der Trinität ist. Wenn auf dieser Seite des Vergleiches die zweite Person der Trinität in ihrer geschichtlichen Offenbarung mit geschaffenen Heilsgaben verbunden wird, so ergibt sich daraus auf der andern Seite des Vergleiches eine enge Verbindung zwischen der geschaffenen Liebesgabe und der Offenbarung Gottes in der dritten Person der Trinität, dem spiritus nach seiner processio temporalis, in der sein Wirken ad extra zugleich das Werk der gesamten Trinität ist[57]. Der Vergleich deutet meiner Meinung nach an, daß Luther trotz der Trennung von dilectio increata und creata einen engeren Zusammenhang zwischen beiden herstellen möchte, als das im Schema der Wirk- und Formursache geschieht. Christus ist ja nicht nach seiner Gottheit die causa efficiens unserer iustitia, vielmehr sind uns in seiner Menschheit die dona creata gegeben. Dementsprechend möchte Luther wohl auch den heiligen Geist viel unmittelbarer mit unserer caritas in einen Wirkzusammenhang bringen, als wenn er nur in göttlicher Wesenheit die causa efficiens jenseits der

[55] WA. 9; 43, 1ff. Luther bringt mit dem Hinweis auf 1. Kor. 1, 30 einen der Scholastik völlig fremden Gedanken in die Erörterung des Problems. Vgl. Holl 1, S. 192; Scheel 2, S. 448ff.

[56] WA. 9; 17, 9ff. Vgl. ebenfalls Holl 1, S. 192; Scheel 2, S. 451 und Vignaux, Luther commentateur, S. 10 (Anm. 1).

[57] WA. 9; 43, 12ff.

geschaffenen causa formalis wäre. Wenn Luther hier aus dem Kausaldenken, dem er allerdings zuvor noch gefolgt ist, herausstrebt, dann muß er in der Folge auch das Wesen der caritas creata selber von dem Begriff der forma befreien. Er kann die caritas dann nicht mehr als eine in sich geschlossene habituale Form ansehen, deren causa efficiens ontologisch streng von ihr geschieden ist, so daß beide zwei selbständige, wesensmäßig unterschiedene Größen in einer ohnehin problematischen Kausalverknüpfung bilden. Umgekehrt war man in der Scholastik genötigt gewesen, die vom Lombarden behauptete Einheit von spiritus und caritas zu sprengen, als man die caritas als selbständige habituale Form auffaßte. In der Tat meldet Luther Kritik am aristotelisch-scholastischen habitus-Begriff an.

Luther ergreift für den Lombarden gegen die scholastische Auffassung Partei[58]: Der Lombarde behauptet nach Luthers Meinung durchaus nicht widersinnig, daß der heilige Geist ein habitus sei. Der Lombarde verwendet zwar noch nicht den Begriff des habitus, er spricht dem spiritus sanctus jedoch ein habere esse in aliquo zu, so daß der Mensch den heiligen Geist »haben« kann[59]. Luther möchte dieser Auffassung vom »habitus« des heiligen Geistes den Vorzug geben vor der scholastischen Anschauung von den verschiedenen in der Seele ruhenden Tugendhabitus. Denn der scholastische habitus-Begriff stamme von dem »ranzigen Philosophen« Aristoteles. Bestände nicht die entgegengesetzte aristotelisch-scholastische Lehrdefinition der Kirche[60], dann könnte man mit Recht sagen, daß der heilige

[58] WA. 9; 43, 2ff. (Z. 1 determinatum essentiae lies mit BA. 5; 7, 6: determinatio ecclesiae; vgl. das Faksimile Nr. 2 in WA. 9) = BA. 5; 7, 1ff.

[59] Lomb., Sent. I d. 17, c. 3, n. 6: Ecce hic aperitur quod supra dictum erat, scil. quod caritas sit spiritus sanctus et donum excellentius, et quomodo hoc donum i. e. spiritus sanctus detur nobis, scil. cum ita impertitur alicui, i. e. ita habet esse in aliquo, ut eum faciat dei et proximi amatorem. Quod cum facit, tunc aut dari dicitur sive mitti, et tunc ille dicitur proprie habere spiritum sanctum.

[60] Gemeint ist die Lehrentscheidung des Concilium Viennense 1311—1312 (Denz. 483) = Corp. Iur. Can. in Clementinis lib. 1, tit. 1 (de summa trinitate et fide catholica). Auf diese Entscheidung beruft sich auch Biel, Sent. I d. 17, q. 3, a. 1, not. 1, A und Sent. II d. 26, q.un. a. 2, concl. 1, E: Gratia, qua deus ad vitam aeternam acceptat animam et eius actum, est aliquid positivum in ipsa a deo creatum. Illa conclusio

Geist die Liebe sei, indem er durch seine Mitwirkung den Willen zur Hervorbringung der Liebesakte bewege.

Was will Luther damit sagen? Scheel meint, Luther habe »die occamistische Kritik der metaphysischen Habituslehre aufgegriffen und fortgeführt, zugleich den Lombarden gegen Einwendungen der Aristoteliker behutsam in Schutz genommen und eine dem Lombarden zugewandte Lösung erstrebt«[61]. Luther schließe sich an Duns an, wenn er den heiligen Geist »als die übernatürliche Liebe in seiner ‚Konkurrenz' mit dem Willen den Akt des Liebens« hervorbringen lasse. Damit richtet sich Scheel gegen Holl, für den Luther »weit über das hinausgeht, was seit Duns gegen die Habituslehre eingewendet worden war«[62]. Die Interpretation wird vorsichtig sein müssen und nicht an diesem Punkt die ganze reformatorische Rechtfertigungslehre in die Diskussion ziehen dürfen, wozu Holl und besonders Scheel geneigt gewesen sind.

Es ist offenkundig, daß Luther der caritas den Charakter einer eigenständigen habitualen Qualität absprechen und dem spiritus selber als der tragenden Kraft der Liebesakte die Funktion eines habitus übertragen möchte. Das Interesse Luthers, sich auf diesem Wege der Konzeption des Lombarden zu nähern, spricht noch aus einer weiteren Randbemerkung zu einer Augustin-Stelle[63], die der Lombarde als ein mögliches

est omnium doctorum concorditer, quae non potest sufficienter et evidenter demonstrari, licet ad hoc plerique doctorum multum laborarunt ... Tenetur autem conclusio praedicta propter auctoritatem scripturae et sanctorum de sum. trin. et fi. ca. in Clemen. Vgl. Vignaux, Luther commentateur, S. 42 Anm. 2, S. 106. — Marsilius von Inghen, Sent. I q. 20: quaeritur, utrum creata caritas sit necessaria viatori pro consequenda salute. Quae supponit quod aliqua sit creata caritas et quaerit, utrum sit viatori necessaria ad salutem ... Pro supposito est Clementina de sum. tri. et fi. ca. ... In qua manifeste ponitur caritas informans, quae utique nequit esse spiritus sanctus, cum non possit esse causa informans propter summam simplicitatem essentiae divinae, ergo oportet quod praeter caritatem increatam ponatur caritas creata.

[61] Scheel 2, S. 447; dort auch das Folgende; vgl. Scheel 2, S. 445ff.

[62] Holl 1, S. 191; vgl. S. 191 Anm. 6: Luther habe hier »noch etwas Tieferes im Auge als die skotistische Gleichsetzung von spiritus, gratia (und habitus)«.

[63] Augustin, de mor. eccles. cath. 1, c. 11, n. 19; ML 32, 1319; zitiert Lomb., Sent. I d. 17, c. 6, n. 17.

Argument gegen sich zitiert, die in der Scholastik auch tatsächlich gegen ihn ins Feld geführt wurde[64]. Augustin nennt dort die caritas eine virtus, quae animi nostri rectissima affectio est, quae coniungit nos deo, qua eum diligimus. Das legt nahe, die caritas vom spiritus zu trennen und in ihr einen eigenständigen, der Seele inhärierenden Tugendhabitus zu erblicken. Luther versucht eine Deutung im Sinne des Lombarden, ohne sich dessen eigener Interpretation dieser Stelle anzuschließen[65]. Die uns mit Gott verbindende caritas verlegt Luther in ihren Akt. Der habitus dieses Liebesaktes ist aber der heilige Geist. Mit diesen Begriffen der aktualen caritas und des habitualen spiritus könnten nach Luthers Meinung alle vom Lombarden angeführten Augustin-Zitate erschlossen werden. Aus dem Einklang der beiden Randbemerkungen Luthers wird deutlich, daß Luther einen engen Wirkzusammenhang zwischen spiritus und caritas herstellen möchte, indem er den spiritus in unmittelbarer »Konkurrenz« mit dem Willen den Liebesakt hervorbringen läßt. Wenn er den spiritus in dieser Funktion einen habitus nennt, gebraucht er den habitus-Begriff natürlich nur im uneigentlichen Sinne. Der spiritus kann nicht, aristotelisch verstanden, der auf bestimmte Akte hin inklinierende und eine bestimmte Seelenpotenz dementsprechend qualifizierende Tugendhabitus sein[66]. Luther will auch nicht den Geist mit einem Tugendhabitus der caritas identifizieren, weil dadurch der spiritus zu einer inhärenten menschlichen Qualität erniedrigt würde, was wiederum dem Geist-Begriff abträglich wäre. Der spiritus übernimmt die Rolle eines habitus, weil er der tragende Grund der Liebesakte ist. Damit wird die von der aristotelischen Ontologie aufgerichtete Scheidewand zwi-

[64] Bei Duns, Sent. I d. 17, q. 1—3 (n. 786 Garcia) dient die Stelle als Argument zugunsten der caritas creata formaliter inhaerens naturae beatificabili.

[65] WA. 9; 44, 1ff.

[66] Biel, Sent. III d. 23, q. 1, a. 1, not. 4, H: circa illum terminum »virtus« accipiendo . . . pro qualitate perficiente operantem et opus eius, quomodo philosophus dicit 2. Eth. c. 6 (Eth. Nic. 2 c. 5 (6), 1106a 15): »Virtus est quae habentem perficit et opus bonum reddit«, notandum . . . quod virtus in proposito nihil aliud est quam habitus inclinans ad actum virtuosum.

schen dilectio increata und dilectio creata, zwischen causa efficiens und causa formalis niedergerissen und eine unmittelbare Relation zwischen beiden hergestellt, ohne daß beide in eins gesetzt werden. Der traditionelle habitus-Begriff wird dort unbrauchbar, wo das Handeln Gottes durch den heiligen Geist den Menschen trifft. Das muß auch eine Modifikation des herkömmlichen virtus-Begriffes zur Folge haben. Wenigstens die virtus der caritas hat nur noch ein aktuales Sein im Subjekt, statt als habituale Qualität auch unabhängig von den Akten der Seele zu inhärieren.

Wie weit ist Luther mit dieser Kritik am habitus-Begriff der skotistisch-ockhamistischen Tradition gefolgt? Daß d'Ailly und Biel die vom spiritus geschiedene caritas als einen eingegossenen habitus ansehen, zeigte sich bereits beiläufig, als deren Auffassung vom Verhältnis spiritus-caritas entwickelt wurde. Der habitus-Begriff wird in dem Augenblick vorausgesetzt, wo die geschaffene Liebe caritas animam formaliter informans genannt wird[67].

Eingehend beschäftigt sich Duns mit der Frage, ob der heilige Geist den Willen unmittelbar ohne Vermittlung eines informierenden habitus zum verdienstlichen Liebesakt bewegen kann. Die bejahende Antwort würde die Notwendigkeit einer caritas creata bestreiten, was auf die Meinung des Lombarden hinausliefe[68]. Von den zwei Beweisreihen zugunsten dieser Antwort interessiert hier nur die zweite Reihe, in der mit der Suffizienz des spiritus gegen den habitus argumentiert wird[69]:

---

[67] Biel, Sent. I d. 17, q. 1: Utrum praeter spiritum sanctum necesse sit ponere caritatem absolutam creatam animam formaliter informantem ad hoc, quod sit cara deo et accepta. Die Antwort lautet concl. 2, D: Nullus potest esse carus et acceptus deo ad vitam aeternam de lege ordinata, non habendo in se qualitatem aliquam infusam, quae sit caritas vel gratia.

[68] Duns, Sent. I d. 17, q. 1—3, a. 4 (§ 16); vgl. R. Seeberg, Theologie des Joh. Duns Scotus, S. 307.

[69] Duns, Sent. I d. 17, q. 1—3, a. 4 (§ 17): diese zweite Reihe argumentiert ex hoc quod spiritus sanctus sufficiat movere sine habitu (vgl. Seeberg, a. a. O., S. 307f.). In der ersten Reihe argumentiert Duns ex imperfectione habitus (§ 16; vgl. Seeberg, a. a. O., S. 307). — Ein viertes Argument der 2. Reihe lasse ich weg, da es unergiebig ist.

1. Der habitus wäre nur mitwirkende Zweitursache, ohne die der heilige Geist als causa prima ohne weiteres wirken kann. Eine überflüssige zweite Ursache braucht nicht angenommen zu werden.

2. Mit dem Willen, der von einem habitus geleitet wird, könnte der heilige Geist nicht mehr, wie es ihm zukommt, als freie Ursache kooperieren, sondern würde von dem vorgegebenen habitus beeinflußt sein.

3. Analog zur Einigung des filius dei mit der menschlichen Natur sollte sich der spiritus in solcher Weise mit dem Willen vereinigen können, daß er die Werke des Willens betreibt, ohne dem Willen die Rolle des principium operativum zu nehmen. Duns entscheidet sich gegen den Lombarden und widerlegt die Argumente, die sich recht eng mit Luthers Gedanken berühren, der Reihe nach[70]:

ad 1. Der heilige Geist begibt sich seiner Freiheit, unvermittelt als causa prima auf den Willen einzuwirken, um dem Willen die Freiheit und Macht seines Handelns zu lassen.

ad 2. Der heilige Geist kooperiert dem habitual geformten Willen, ohne irgendeiner Nötigung zu unterliegen, wie Gott ganz allgemein, sofern er nicht Wunder tut, der causa secunda bei der Erzeugung ihres Aktes beisteht.

ad 3. Verdienstlich sind nur die Akte des Willens, die der heilige Geist nicht unmittelbar erzeugt, wie auch bei Christus nur das als Verdienst gilt, was er in der Vermittlung durch die menschliche Natur getan hat.

Ontologische Gründe und theologische Rücksichten wie der Verdienstgedanke nötigen also Duns zur Annahme einer vermittelnden habitualen Form, die nicht mit dem spiritus identisch ist, sondern im habitus der caritas creata erblickt werden muß. Seine Gründe hat er schon zuvor aus der Rechtfertigungslehre und aus dem Verdienstbegriff abgeleitet[71]. — In einer

---

[70] Duns, Sent. I d. 17, q. 1—3, a. 4 (§ 35. 36).

[71] Duns, Sent. I d. 17, q. 1—3, a. 4 (§ 18f. 20); vgl. Seeberg, a. a. O., S. 308ff.; E. Iserloh, Gnade und Eucharistie, S. 82f.

Deutung des Lombarden zugunsten seiner eigenen Ansicht gebraucht Duns zunächst Ausdrücke, die an Luthers Randbemerkung erinnern[72]. Aus dem Zusammenklang mit anderen Stellen beim Lombarden will er schließen, daß der Magister einen habitus herausstellen wolle, bei dessen informierender Wirkung auf die Seele der heilige Geist einwohnt (quo informante animam spiritus inhabitat). Das ist der Liebeshabitus. Er unterscheidet sich von den beiden anderen übernatürlichen Ausstattungen der fides und spes dadurch, daß er wegen seiner Vollkommenheit unmittelbar mit der Einwohnung des heiligen Geistes verbunden ist. Das klingt zunächst so, als wohne der heilige Geist selber in dem habitus der Seele ein, so daß der spiritus der habitus zu sein scheint, aus dem die Akte der Liebe hervorgehen: non quod nullus sit habitus supernaturalis formaliter gratificans animam, sed quod non alius ab isto per quem spiritus inhabitat animam, eo modo quo habitus credendi et sperandi alius est ab habitu quo inhabitat. In diesem habitus vereinigt Duns die gratia und die caritas und lokalisiert ihn nicht in der essentia animae, sondern in der voluntas[73]. Damit ist aber doch schon zugestanden, daß es sich um einen eigenständigen habitus der gratia und caritas handelt, daß also nicht der spiritus selber diesen habitus darstellt und somit auch nicht in unmittelbarer Einwirkung auf den Willen die Liebesakte hervorbringt. Der spiritus erzeugt mittels dieses habitus, mit dem seine inhabitatio gekoppelt ist, die Akte der Liebe, während die habitus, durch die er zum Glauben und Hoffen

[72] Duns, Sent. I d. 17, q. 1—3, a. 4 (§ 30): magister posuit unum habitum, quo informante animam spiritus sanctus inhabitat, et ut inhabitans quasi perficit potentias habitibus supernaturalibus: duas quidem, intellectum et voluntatem, fide et spe, ad credendum et sperandum, sed voluntatem nullo alio habitu ad amandum quam isto per quem dicitur inhabitare; quia actus iste amandi est ita perfectus, quod potest attribui immediate illi habitui, quo formaliter inhaerente spiritus sanctus inhabitat, tamquam perfectissimo habitui; non sic possunt actus credendi et sperandi attribui immediate illi habitui, per quem spiritus sanctus inhabitat, propter imperfectionem istorum actuum et perfectionem illius habitus, quo spiritus sanctus inhabitat mentes, iste enim debet esse ita perfectus, quod nec in patria evacuetur, quando anima erit templum dei; tunc enim non manebunt credere et sperare.

[73] Duns, Sent. II d. 26 (vgl. Anm. I 10). Vgl. die folgende Anm.

bewegt, nicht direkt mit seiner Einwohnung verbunden sind[74]. Die inhabitatio des spiritus sanctus bezeichnet bei Duns —ebenso später bei den Ockhamisten — die Akzeptation durch den heiligen Geist oder die objektive Tatsache der Erhebung in den Gnadenstand mit der Aussicht auf die ewige Seligkeit. Subjektiv geschieht das durch die Eingießung des Liebeshabitus[75].

Viel radikaler als Duns bemüht sich Ockham[76], die nur in Gottes freiem Willen begründete Kontingenz einer gratia creata aufzuweisen. Die Dialektik von potentia absoluta und potentia dei ordinata bei Ockham braucht hier nicht dargestellt zu werden. Es muß nur ein mögliches Mißverständnis ausgeschaltet werden. In einigen Sätzen behauptet Ockham

[74] Duns, Sent. I d. 17, q. 1—3, a. 4 (§ 30): tenendo eundem habitum esse realiter caritatem et gratiam . . . caritas non videtur alius habitus realiter ab isto per quem spiritus sanctus inhabitat animam; et ita non sic spiritus sanctus per habitum medium alium ab isto quo inhabitat, movet ad diligere, sicut movet ad credere et sperare.

[75] Duns, Sent. I d. 17, q. 1—3, a. 4 (§ 22): Propter . . . acceptationem naturae beatificabilis habitualem, etiam quando non operatur, et propter acceptationem actualem actus eliciti a tali natura, oportet ponere unum habitum supernaturalem, quo habens formaliter acceptetur a deo, et quo actus elicitus eius acceptetur tamquam meritorius; sic enim non videtur acceptari natura vel actus sine aliquo habitu informante. Ebd. (§ 23): Ratio quidem acceptandi naturam videtur esse sicut quidam decor naturae complacens voluntati divinae; ita quod sive ponatur habitus iste activus sive non activus, ex hoc solo quod est talis forma decorans et ornans animam, potest esse ratio acceptandi naturam . . . iste habitus praeter hoc quod est decor spiritualis, etiam est inclinans ad determinatos actus. Vgl. ebd. § 33. Vgl. Seeberg, DG 3, S. 664f.; E. Iserloh,, Gnade und Eucharistie, S. 82. — Ockham, Sent. I d. 14, q. 2, E (= Biel, Sent. I d. 14, q. 2, a. 2, concl. 3, C): sancti non dicunt spiritum sanctum dari alicui nisi quem per specialem actionem (lies nach Iserloh, S. 102: acceptationem) inhabitat, sed nullum sic inhabitat per specialem acceptationem, quae est qua acceptat eum dignum vita aeterna, nisi in quo est gratia gratum faciens, quae est sola caritas . . . ideo solum datur in caritate tamquam in dono creato.

[76] Vgl. P.Vignaux, Luther commentateur S. 82—86 und die gründliche Untersuchung von E. Iserloh, Gnade und Eucharistie S. 44—133 (speziell S. 100ff.: Die Schenkung des heiligen Geistes ohne Ausstattung mit einer erschaffenen Liebe und S. 104ff.: Die tatsächliche Notwendigkeit der habituellen Gnade).

die reine Möglichkeit, daß der heilige Geist dem Menschen geschenkt werde, ohne daß ein habitus der geschaffenen Gnade verliehen wird. Schon der Gedanke an sich könnte mißverstanden werden als Parallele zu Luthers Kritik am habitus-Begriff; erst recht kann das bei einigen Formulierungen passieren, die Ockham diesem Gedanken gibt. Gott kann nach der potentia absoluta einen Menschen, der sich in puris naturalibus befindet, als des ewigen Lebens würdig akzeptieren, ohne ihm einen übernatürlichen habitus caritatis einzugießen. Dieser Gedanke könnte in den Lombarden hineingelesen werden, um die Identität von spiritus und caritas zu retten. Dann wäre die caritas identisch mit dem heiligen Geist, der hier nach Ockham zwei Funktionen ausübt: Er akzeptiert den natürlichen Akt in Koexistenz mit ihm und treibt dadurch als causa partialis den Willen dazu an, jenen natürlichen Akt zu erwecken[77]. Die akzeptierende und partiell veranlassende Mitwirkung des heiligen Geistes mit einem natürlichen Liebesakt gleicht der Akzeptation natürlicher Akte des Glaubens und Hoffens. Wenn der heilige Geist als Teilursache den Willen zu seinem natürlichen Akt ohne Vermittlung durch einen habitus bewegen kann, so dürfte das kaum mit dem übereinstimmen, was Luther den habitualen Charakter des spiritus

[77] Ockham, Sent. III q. 8, a. 1, concl. 2, C: Deus potest aliquem acceptare in puris naturalibus tamquam dignum vita aeterna sine omni habitu caritatis et etiam reprobare sine omni peccato; et si haec sit opinio magistri sententiarum, tunc verum dicit, scil. quod caritas potest de potentia dei absoluta non esse aliud quam spiritus sanctus coexistens acceptans actum naturalem et impellens voluntatem per hunc modum sicut causa partialis ad actum illum eliciendum, sed non oportet necessario quod sit aliquod accidens inhaerens animae. Vgl. Sent. I d. 17, q. 3, B (über die Ansicht des Lombarden): Potest tamen salvari . . . ut dicatur quod magister loquitur de caritate, sine qua nullus potest esse carus nec acceptus deo et sine qua nullus potest facere opus aliquod meritorium nec meritorie deum nec proximum diligere; et sic loquendo de caritate, ipsa caritas est gratuita dei voluntas acceptans aliquem tamquam dignum vita aeterna, ita quod tunc hoc nomen »caritas« importat principaliter divinam voluntatem connotando aliquem dignum vita aeterna, et ita principale significatum est spiritus sanctus. . . . Veruntamen praeter istud donum quod est spiritus sanctus non vult negare magister, quin aliquid aliud datur quod est quidam habitus inclinans ad actum diligendi deum.

im Verhältnis zu den Liebesakten nennt, ganz davon abgesehen, daß Ockham von der Möglichkeit nach der potentia dei absoluta und Luther von der Tatsächlichkeit nach der potentia dei ordinata redet. Die causa partialis wird bei Ockham eins sein mit der Zweitursache, deren Rolle der heilige Geist bei allen guten Willensakten spielt[78], so daß der seine natürlichen Akte frei erweckende Wille die eigentliche Verdienstursache im Subjekt bleibt. So nennt Ockham ein anderes Mal zwei Bedingungen, unter denen der heilige Geist als gegeben gilt[79]: die Akzeptation und das verdienstlich freie Handeln, das die freie Mitwirkung des Willens als causa movens fordert. Sind diese beiden Bedingungen erfüllt, ist die Koexistenz des heiligen Geistes ohne irgendeine eingegossene übernatürliche Gabe gewährleistet, wenigstens im Bereich der potentia dei absoluta. Daß Luther nicht nur von der akzeptierenden Koexistenz des spiritus redet, ist klar. Er meint aber offenbar auch nicht nur eine partielle Mitwirkung beim freien natürlichen Willensakt[80]. Denn hier sind bei Ockham die Rollen von spiritus

---

[78] Zur Interpretation von Ockham vgl. E. Iserloh, Gnade und Eucharistie, S. 102ff.

[79] Ockham, Sent. III q. 5, a. 2, concl. 3, K: spiritus sanctus potest dari creaturae rationali sine caritate vel quocumque alio dono creato, quia ad hoc quod detur spiritus sanctus, non plus requiritur nisi quod creatura rationalis acceptatur tamquam digna vita aeterna et quod possit meritorie agere, sed omnia ista possunt competere creaturae rationali per solam coexistentiam spiritus sancti sine omni alio dono.

[80] Über den Begriff des concurrere cum voluntate bei Luther ist allerdings noch nicht letzte Klarheit zu gewinnen. Es könnte sein, daß dabei dem freien Willen doch noch eine gewisse selbständige Ursächlichkeit zugestanden wird, oder daß eine stärkere Betonung der Ursächlichkeit des heiligen Geistes gewissen Tendenzen in der ockhamistischen Schule entspricht. Luthers Randbemerkungen müßten erst einmal in ihrer ganzen Breite im Vergleich mit der Scholastik interpretiert werden, damit dann auch in solchen differenzierten Einzelfragen einigermaßen sicher geurteilt werden kann. Ungewöhnlich ist immerhin das scharfe Urteil Luthers über den aristotelischen habitus-Begriff, während die Ockhamisten (ebenso Duns) ohne eine Kritik an dem Begriff selber die Notwendigkeit des habitus der caritas creata nach der potentia dei ordinata, also nach den faktischen Gegebenheiten, behaupten. Luther möchte hingegen gerade de facto die caritas creata in einer aktualen Form unmittelbar im spiritus sanctus begründet sein lassen. Er denkt

und voluntas vertauscht. Für Luther wirkt der spiritus concurrens seipso cum voluntate ad productionem actus amandi. Für Ockham gilt: si spiritus sanctus causaret actum caritatis et non voluntas, non esset actus voluntarius, hoc est illa voluntas non libere vellet, sed ipsa voluntate movente cum spiritu sancto erit voluntarius, quia libere elicitur a voluntate[81].

Im Bereich der potentia dei ordinata hält Ockham die Eingießung des übernatürlichen habitus caritatis für angemessen. Das ist ein Faktum, für das sich zwar keine absolute ontologische Notwendigkeit nachweisen läßt, das aber nach dem Zeugnis der Schrift und der Väter eine gottgewollte Heilsmaßnahme ist[82]. So ist de facto gefordert, daß ein Akt der Liebe mit Einwirkung der caritas creata erzeugt wird. Ockham

---

auch nicht wie die Ockhamisten an eine vorsakramentale Konkurrenz des heiligen Geistes in naturalibus, die dann im Gnadenstande durch einen Liebeshabitus ergänzt würde.

[81] Ockham, Sent. I d. 17, q. 2, E (ad 1am rationem); ebd. zuvor: nisi ipsa voluntas concurrat tamquam causa movens, non potest esse actus voluntarius, cum ipsa caritas agat naturaliter, quicquid agit, sed ipsa voluntate concorditer movente cum caritate est actus voluntarius, non quia est a caritate sed quia a voluntate.

[82] Ockham, Quodlib. 6, q. 1: secundo dico, quod nunquam salvabitur homo nec salvari poterit, nec unquam eliciet nec elicere poterit actum meritorium secundum leges nunc a deo ordinatas sine gratia creata; et hoc teneo propter dicta sanctorum et sacram scripturam. Ebenso äußert er sich über die Notwendigkeit der habitus supernaturales oder der gratia infusa Sent. III q. 8, a. 1, concl. 2, C; Sent. I d. 17, q. 3, C (s. Anm. I 83). Eine ontologische Angemessenheit wird Sent. III q. 5, a. 3, N aufgewiesen: dico quod non potest dari (scil. spiritus sanctus) creaturae rationali de potentia dei ordinata sic quod acceptetur tamquam digna vita aeterna sine habitu caritatis . . . quia sicut voluntati quae est perfectibilis naturaliter non negatur perfectio sua naturalis quantum ad actum primum nec quantum ad actum secundum et per consequens non negatur sibi habitus naturalis nec actus elicitus mediante habitu, ita nec eidem voluntati, quae est perfectibilis supernaturaliter negatur perfectio supernaturalis et per consequens ut sic habebit habitum supernaturalem et actum; cum igitur voluntas sit sic accepto (lies: accepta) a deo, sequitur quod ut sic habebit talem habitum . . . Item non debet magis negari habitus respectu unius virtutis theologicae quam respectu alterius; igitur cum respectu actus credendi ponitur fides infusa et acquisita, ergo eodem modo respectu actus diligendi deum debet poni amor habitualis acquisitus et infusus.

sieht die caritas creata für einen übernatürlichen habitus an und bezeichnet sie auch mit der üblichen Formel caritas formaliter informans[83]. Der habitus-Begriff als solcher wird keineswegs kritisiert, es wird nur, und zwar noch schärfer als bei Duns, die ontologische Notwendigkeit eines übernatürlichen habitus bestritten. Im Zuge dieser Kritik wird auch geleugnet, daß der eingegossene übernatürliche habitus auf die Substanz oder Intensität des von Natur aus möglichen Liebesaktes direkt einwirkt[84]. Der eingegossene Liebeshabitus ist eine lediglich in Gottes faktischer Heilsordnung begründete conditio sine qua non für die Annehmbarkeit der Liebesakte. Was damit dem habitus supernaturalis an Bedeutung genommen wird, kommt aber nicht einer direkten Einwirkung des heiligen Geistes zugute, so daß dieser, wie es Luther im Auge hat, die Funktion des eingegossenen Liebeshabitus übernimmt. Der frei gewordene Raum wird den natürlichen Akten und dem durch sie erworbenen habitus acquisitus zugewiesen. Der übernatürliche habitus setzt den habitus acquisitus voraus. Weder die zweitrangige und gerade bei Ockham nicht ganz klar ausgesprochene Mitwirkung des heiligen Geistes zu den natürlichen Akten[85] noch seine indirekte Einwirkung über den eingegossenen habitus wird von Luther in seiner Bemerkung

---

[83] Ockham, Sent. III d. 17, q. 3, C: patet ad quaestionem (Utrum de facto omni actui meritorio caritas creata praesupponatur), quod caritas aliqua creata, qua tamen posita non includit contradictionem habentem non esse carum deo ut sibi praeparetur vita aeterna, praesupponitur omni actui meritorio, nec aliquis de facto actum meritorium elicit sine tali caritate formaliter informante, et hoc est tenendum propter auctoritates sanctorum, quae ad hoc sonant.

[84] Ockham, Sent. IV dub. addit. 1, A: Utrum caritas habeat aliquam causalitatem respectu actus meritorii. Videtur quod non, quia aliquis potest diligere deum naturali dilectione super omnia et ita intense sicut possibile est pro statu isto sine omni caritate; et tunc si in tali dilectione infundatur caritas, actus ille tunc dicitur meritorius, et tamen iste actus nullo modo causatur a caritate nec quantum ad substantiam actus nec quantum ad intensionem actus, quia propter infusionem caritatis non experitur se habere intensiorem actum quam prius, sicut patet consideranti. Vgl. dazu und zu den bei Ockham folgenden Ausführungen E. Iserloh, Gnade und Eucharistie, S. 107ff.

[85] Vgl. Anm. I 77.

ins Auge gefaßt. Da Luther den Gedanken eines geschaffenen übernatürlichen habitus überhaupt überwinden[86] und nicht nur dessen ontologische Notwendigkeit bestreiten will, kann ich nicht finden, daß Luther hier nur die skotistisch-ockhamistische Kritik am metaphysischen habitus-Begriff des Thomismus wiedergibt. Luthers Sätze erinnern eher an die Auslegung, die der Lombarde nach dem Referat d'Aillys bei »einigen« gefunden hat[87]. Danach wirkt der heilige Geist die

[86] Auch Vignaux weist ausdrücklich darauf hin, daß der Nominalismus an dem Begriff des geschaffenen Tugendhabitus und damit auch an dem Begriff vermittelnder geschaffener Ursachen festhält; Luther commentateur, S. 79 Anm. 3: »on refuse, contre Pierre Lombard, de tenir la vertu de charité pour un cas unique; en depit de sa primauté, c'est encore une vertu, du créé . . . le Nominalisme demeure dans la perspective de l'habitus.« S. 84: »Le Nominalisme ne nie point la causalité créée . . . on a justement lié l'avènement de la Réform à une dévaluation des causes secondes (E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale 2, S. 118).«

[87] D'Ailly, Sent. I q. 9, a. 2, concl. 1, H: dicunt aliqui (= Gregor von Rimini, Sent. I d. 17, q. 1, a. 2, fol. 85 L) quod magister opinatus fuerit, quod ad actum diligendi deum meritorie aut proximum non concurrit aliquis habitus caritatis creatae, sed huiusmodi actum meritorium spiritus operatur sine habitu virtutis medio, quod non sic est de actibus fidei et spei. Weder Gregor von Rimini noch d'Ailly akzeptieren die so interpretierte Meinung des Lombarden. Dazu fühlen sich beide durch Schriftstellen und die kirchliche Lehrentscheidung (Konzil von Vienne) veranlaßt. Unbegründet ist die Behauptung von L. Saint-Blancat (Verbum Caro 8, 1954, S. 88f.), daß Gregor den habitus-Begriff als unbiblisch verwerfe. — Noch auffälligere Anklänge an Luther finden sich in dem Referat des Marsilius von Inghen über die Ansicht derer, die sich dem Lombarden anschließen; Sent. I q. 20, a. 1: videtur (scil. der Lombarde) voluisse, quod actualis dilectio, quae (lies: qua) ferimur in fratrem propter deum vel in deum propter ipsum, est immediatus effectus spiritus sancti animam inhabitantis, qui quamvis sit effectus totius trinitatis, quia est opus ad extra, est tamen per appropriationem opus spiritus sancti, inquantum ipse est caritas nostra ad deum. Et quia opus clementiae est et bonitatis, unde haec actualis dilectio non formaliter est caritas sed effectus eius. Ex quibus sequitur . . . quod non distinguitur opinio magistri ab opinione communi nisi quod in caritate non ponit habitum infusum, sicut tamen ponitur in fide et in spe. Et si non esset per ecclesiam determinatum, probabiliter teneri posset haec opinio. Zu beachten ist vor allem der Anklang an Luther im letzten Satz! Obgleich Marsilius nicht wie Luther den habitus-Begriff des »ranzigen Philosophen« Aristoteles angreift, wäre er doch wenigstens bereit, diese Mei-

verdienstlichen Akte der Liebe zu Gott und zum Nächsten unmittelbar ohne Vermittlung durch den habitus einer geschaffenen Liebe[88].

Daß Luther in der Konsequenz seiner Kritik am habitus-Begriff auch den traditionellen Begriff einer Gnadentugend kritisch beurteilt, wird an einer Stelle deutlich, an der er sogar einer vom Lombarden abgelehnten Fassung des Tugendbegriffes zustimmt. Der Lombarde referiert dort eine andere von ihm nicht geteilte Definition der Tugend, die sich auf augustinische Sätze stützt[89]. Danach sind die Tugenden die guten Affekte und Bewegungen des menschlichen Geistes, die Gottes und nicht des Menschen Werk sind. Obwohl es sich dabei um Bewegungen des liberum arbitrium handelt, sind sie doch nicht möglich, ohne daß Gott den freien Willen durch die zuvorkommende Gnade befreit und ihm durch die mitwirkende Gnade hilft. Die Gnade in ihren beiden Wirkungsweisen wird aber nicht als eine Gnadenqualität verstanden, sondern als

---

nung gelten zu lassen, wenn nicht die Kirche anders entschieden hätte (vgl. Anm. I 60). Nachdem er falsche Konsequenzen aus dieser Auffassung abgewiesen hat, weil sie nicht mehr im Sinne des Lombarden wären, und nachdem er dann auch noch erwähnt hat, daß man den caritas-Begriff sonst auf den akzeptierenden spiritus sanctus deuten könnte, durch den der Lombarde die caritas creata nicht ausschließen wolle, reproduziert Marsilius schließlich die kirchlich-scholastische opinio communis: quod scil. caritas sit qualitas creata informans animam deo gratam et eam reddens talem per inhaerentiam, sicut determinavit concilium Viennense.

[88] Abschließend zu dieser Stelle will ich nur bemerken, daß R. Weijenborgs Interpretation — Luther wolle die caritas doch gerade auch als habituale virtus gelten lassen (RHE 45, 1950, S. 634) — hier ebenso verdreht ist wie in allem übrigen. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Weijenborgs unbegründeten und phantastischen Ansichten möchte ich mir sparen und dazu auf G. Rupp, The Righteousness of God, S. 94—101 verweisen (vgl. auch die Besprechung H. Bornkamms, ARG 42, 1951, S. 268f.).

[89] Lomb., Sent. II d. 27, c. 12, n. 10: virtutes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos deus in homine facit, non homo; quia licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamen esse queunt, nisi deus ipsum liberet et adiuvet gratia sua operante et cooperante, quam dei gratuitam voluntatem accipiunt, quia deus est, qui et operatur in nobis velle et operari bonum (Phil. 2, 13).

Gottes gnädiger Wille, weil es Gott ist, der in uns Wollen und Vollbringen schafft. Obgleich Luther diese Anschauung für genauer und sachgemäßer hält als die des Lombarden und der ihm hierin folgenden Tradition, fühlt er sich doch noch der Schulmeinung so weit verpflichtet, daß er sich nicht eindeutig auf die Gegenseite stellen kann[90]. Die opinio communis hindert ihn noch, der besseren Erkenntnis vorbehaltlos zu folgen.

Tatsächlich kommen diese Sätze seiner Kritik am habitus-Begriff, in der er sein besseres Wissen bereits ausgesprochen hat, entgegen. Durch sie empfängt der Begriff vom Geisthabitus noch eine weitere Klärung und wird zu dem Gnadenbegriff in Beziehung gesetzt. Für den Lombarden wird der spiritus in der Gestalt der gratia zu einem habitus. Nach seiner Ansicht, für die er sich ebenfalls auf Augustin beruft, schafft die eingegossene gratia eine bona qualitas mentis, aus der dann die einzelnen affectiones mentis hervorgehen[91]. Die der Seele inhärierende Qualität liegt dem einzelnen aktualen Gebrauch des liberum arbitrium wie ein habitus zugrunde. Mit der vom Lombarden abgelehnten Ansicht übt Luther Kritik an dem Gedanken eines Gnadenhabitus. Die Gnade wirkt nicht durch die Schaffung eines habitus, sondern unmittelbar durch die Befreiung des Willens zu guten inneren Willensbewegungen. Es bleibt dabei, daß der heilige Geist nur im uneigentlichen Sinne ein habitus ist, da er auch nicht in der Gestalt der gratia zu einer inhärierenden Qualität wird. Wie durch die caritas, so wird er durch die gratia unmittelbar wirksam, indem er den Willen aktual bewegt. In diesem Sinne müßten die Sätze Luthers interpretiert werden, in denen er vom donum des

[90] WA. 9; 72, 32ff.

[91] Lomb., Sent. II d. 27, c. 5, n. 1: Virtus est (ut ait Augustinus) bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam deus solus in homine operatur. Ideoque opus dei tantum est. Ebd. c. 6, n. 3: Propterea quidam non inerudite tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam, quae animam informat, et ipsa non est motus vel affectus animi sed ea liberum arbitrium iuvatur, ut ad bonum moveatur et erigatur, et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi, et exinde bonum opus procedit exterius . . . et illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adiuvat.

spiritus sanctus und der caritas redet[92]. Die in den früheren Abschnitten gegebenen Interpretationen der Begriffe gratia, virtus, caritas müßten eventuell von hier aus noch weiter aus dem traditionellen Bereich herausgeführt werden. Das soll aber hier nicht geschehen. Denn Luthers Randbemerkungen gehen in ihrer Kritik am traditionellen Tugend- und habitus-Begriff nicht über die Erwägung von besseren, sachgemäßeren Lösungen hinaus, da Luther sich dessen bewußt ist, daß er sich damit gegen die geltende Ansicht stellen würde. Das wagt er jedoch noch nicht mit Entschiedenheit zu tun. Außerdem gibt er in verschiedenen Randbemerkungen ganz traditionelle Auffassungen der in Frage kommenden Begriffe wieder. Lediglich das Hervortreten des Geistbegriffes könnte an einzelnen Stellen in eine neue Richtung weisen[93]. Dennoch ist Luthers Kritik an der aristotelisch-scholastischen Tradition, obgleich sie noch hypothetisch bleibt, ernst zu nehmen und als Ansatz zu etwas Neuem zu beachten. Keiner der von Luther in seiner Sentenzenlektur zu Rate gezogenen Ockhamisten — Ockham, d'Ailly, Biel — hat den scholastischen habitus-Begriff als theologisch unsachgemäß angegriffen[94]. Luther tut es; in seinen Augen verdirbt der »ranzige Philosoph« Aristoteles mit diesem Begriff die Theologie.

4. Die Einheit der drei theologischen Tugenden

Luthers Bemühen, die caritas creata aus einem eigenständigen habitus zu einer aktualen Wirkung des gleichsam als habitus gedachten spiritus umzuprägen und die Gnadentugend aus einer ruhenden Qualität des Menschen zu einer inneren Bewegung umzuformen, wirft die Frage auf, wie er das Verhältnis der drei theologischen Tugenden zueinander gedacht hat. Muß sich nicht das Verhältnis der drei Tugenden zueinander in dem

[92] WA. 9; 42, 36ff. 44, 34ff. 52, 23f.

[93] Vgl. S. 6 und S. 10f.

[94] Etwas anderes ist es, wenn sie darauf verzichten, die Notwendigkeit des übernatürlichen habitus infusus rational zu erklären, und sich mit dem positivistischen Hinweis auf die kirchliche Lehre begnügen.

Augenblick ändern, wo die mit der gratia identische caritas, der die anderen Tugenden ihren speziellen Gnadencharakter verdanken, in der beschriebenen Weise umgestaltet wird? Aufschlußreich ist Luthers Randbemerkung zu der Stelle, an der auch in der Tradition die Frage nach der Verbindung der drei theologischen Tugenden untereinander aufbrach. Das geschah an dem Punkte, wo man darlegen mußte, wie sich der Glaube vor der Gnadeneingießung (fides informis) zu dem Glauben danach (fides formata) verhält.

Der Lombarde sieht zwei Möglichkeiten zur Lösung dieser Frage[95]. Entweder hält sich die qualitas informis des nicht gerechtfertigten Glaubens durch und wird durch das Hinzutreten der gratia zur virtus formiert, oder die qualitas informis wird durch eine neue Glaubensqualität tugendhafter Art verdrängt und ersetzt. Beiden Lösungsversuchen billigt der Lombarde ein gewisses Recht zu, entscheidet sich aber für den ersten. Luther will es in dieser Frage nicht bei einem Non liquet lassen. Maßgebend bei der Beantwortung muß das Zeugnis der heiligen Schrift sein[96]. Die von Luther bezogene Position deckt sich weder mit der des Lombarden noch mit der von ihm abgelehnten[97]. Allerdings kann man nach Luthers Meinung

[95] Lomb., Sent. III d. 23, c. 5, n. 5: Si vero quaeritur, utrum illa informis qualitas, qua malus Christianus universa credit, quae bonus Christianus, accedente caritate remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur et alia qualitas succedat, quae virtus sit, utrumlibet sine periculo dici potest; mihi tamen videtur, quod illa qualitas, quae prius erat, remaneat et accessu caritatis virtus fiat.

[96] WA. 9; 90, 23.

[97] WA. 9; 90, 24ff. (BA. 5; 16, 18ff.). Der Anfang der Randbemerkung bezieht sich auf die Ansicht des Lombarden: mihi tamen videtur, quod illa qualitas, quae prius erat, remaneat (vgl. Anm. I 95). — Die Randbemerkung, die Buchwald (WA. 9; 90, 27ff.) und Vogelsang (BA. 5; 16, 20ff.) zu d. 23, c. 6 abdrucken, bildet gewiß mit der letzten Randbemerkung zu c. 5 (WA. 9; 90, 24ff.) zusammen eine Einheit. Denn nach Buchwald steht sie auf der Höhe der Überschrift zu c. 6 (Ex quo sensu dicatur una fides), während die vorhergehende Randbemerkung 1 cm höher in der Höhe der vorletzten Zeile von c. 5 begonnen ist. Danach müssen beide Anmerkungen räumlich unmittelbar untereinanderstehen und ein Ganzes bilden. Auch inhaltlich wird die Zusammenstellung beider Glossen zu einer erfordert. Die erste verlangt nach einer Fortsetzung, in der auch noch etwas über die zweite fides ausgesagt wird.

mit dem Lombarden behaupten, daß die fides informis bleibt[98]. Sie wird jedoch nicht durch die hinzukommende caritas zur eigentlichen Glaubenstugend erhoben, als wäre sie das Substrat des rechtfertigenden Glaubens, dessen Vollkommenheit lediglich an der von ihm unterschiedenen selbständigen Liebesform hinge. Mit der rechtfertigenden caritas wird vielmehr noch eine zweite fides eingegossen. Diese fides infusa ist untrennbar mit der caritas verbunden. Sie wird mit ihr zusammen verliehen und entweicht mit ihr, da alle drei theologischen Tugenden untrennbar miteinander verknüpft sind. Die caritas ist nicht ein Form-Prinzip, das die vorhandene formlose Qualität des Glaubens durchformt, sondern hat die beiden andern theologischen Tugenden in unmittelbarer Einheit immer bei sich. Als eingegossene Gnade ist sie eine übernatürliche Größe, durch die die Natur über sich selbst erhoben wird. Neben dieser Tugend-Gabe, aber auch vor ihrer Verleihung und nach ihrem Verlust durch eine Todsünde kann jener formlose Glaube bestehen. Er ist ja nur ein durch natürliche Kräfte erworbenes moralisches Verhalten, das den Menschen zu keinen übernatürlichen Leistungen, etwa zum Ertragen des Martyriums, befähigt. So gibt es zwei Arten der fides: eine fides acquisita als natürliche, moralische Möglichkeit des Menschen und eine fides infusa als übernatürliche, in der Gnade beschlossene Möglichkeit. Die fides infusa darf nicht von der rechtfertigenden Gnade getrennt werden, während die fides acquisita nichts mit ihr gemeinsam hat. Luther entfernt sich nicht nur vom Lombarden, sondern auch von den Vertretern der späteren Scholastik, wenn er die fides acquisita und die fides infusa in der Weise als »duae fides« unterscheidet, daß er die fides informis mit der fides acquisita in eins setzt und die fides infusa unmittelbar mit der caritas verkoppelt.

Die zweite hingegen enthält keinen sachlichen Bezug zu c. 6, wohl aber zu c. 5. Tatsächlich fügen sich auch der Interpretation beide Glossen ohne Bruch zu einer zusammen.

[98] WA. 9; 90, 24f.: puto quod utrumque maneat quidem. Gemeint ist die qualitas informis, die nach dem Lombarden sich durchhält, aber transformiert wird. Utrumque = utrimque, vgl. Georges s. v. Die qualitas informis bleibt zwar auf beiden Seiten, sie besteht sowohl vor als auch nach der Gnadeneingießung, sie wird jedoch nicht transformiert.

Biel kennt die fides informis in der doppelten Form eines erworbenen oder eines eingegossenen Glaubens[99]. Die fides informis ist für ihn keineswegs mit der fides acquisita identisch. Nach dem formierten Zustand wird im allgemeinen der im peccatum mortale bleibende Glaube immer noch fides infusa sein, da er im formierten Zustand auf jeden Fall fides infusa gewesen ist, mit dem Verlust der Gnadenform jedoch nicht auch der übernatürliche Charakter des Glaubenshabitus selber verlorengeht. Die fides infusa wird erst durch einen ausgemachten Irrtum oder Zweifel eingebüßt[100]. Es wird ausdrücklich festgestellt, daß die fides infusa ohne die formierende Gnade bestehen kann, daß beide nicht formaliter im Sein verbunden

[99] Biel, Sent. III d. 23, q. 2, a. 3, dub. 3, P: fides acquisita informis non est donum gratuitum. Patet: quia fides acquisita acquiritur ex naturali hominis potentia sicut alia ars aut scientia . . . stante generali influentia dei . . . fides informis infusa est donum dei. Patet: quia est habitus a deo supernaturaliter infusus.

[100] Biel, Sent. III d. 23, q. 2, a. 3, dub. 2, O: dubitatur: Per quid corrumpitur fides . . . De habitu vero infuso dicitur, quod sicut a solo deo creando infunditur, ita ab eo solo annihilando corrumpitur. Unde nulla causa creata eum corrumpere potest. Corrumpitur demeritorie, non quidem per quodlibet mortale sicut caritas, sed per errorem circa quemcumque articulum pertinacem. Nam qui errat circa aliquem articulum, demeretur sibi auferri illud donum infusae fidei, quo inclinatur mediate vel immediate ad assentiendum cuilibet articulo fidei. Unde per quamlibet haeresim corrumpitur fides infusa . . . Et sicut dictum est de errore, ita dicendum est de dubio pertinaci, eadem ratione; quia et dubitans pertinaciter circa quemcumque articulum haereticus est. Nullus autem haereticus habet fidem infusam. — Über das Verhältnis von fides informis und fides formata zueinander schreibt Biel, Sent. III d. 23, q. 2, a. 3, dub. 5, S: fides quae fuit informis eadem in substantia potest formari et econverso. Sic de actu. Pro quo notandum quod caritas dicitur forma virtutum et formare virtutes . . . pro quanto per caritatem actus virtutum perficiuntur, quia per caritatem in debitum finem ultimum, scil. summum bonum, propter seipsum quod deus est, referuntur . . . Unde habitus fidei informis nihil aliud est quam habitus fidei, cui non assistit in eodem subiecto caritas. Et per oppositum: fides formata est, cui in eodem subiecto seu in eadem anima assistit caritas. Unde habitus fidei non mutatur propter adventum caritatis sicut nec corpus hominis propter vestimentum, licet eo ornetur. Neque mutatur propter desitionem caritatis. Patet ergo, quod idem habitus fidei tam infusus quam acquisitus similiter et actus eius potest successive esse formatus et informis.

sind[101]. Fides infusa und caritas sind lediglich im Entstehen und da auch nur de facto nach Gottes Willensentschluß gekoppelt. Wo vor der Gnadeneingießung die fides infusa noch nicht vorhanden gewesen ist, da wird sie auf jeden Fall mit der caritas zusammen eingegossen. Es könnte sein, daß die Koppelung im Entstehen auch nur von der Seite der caritas her gilt, daß also mit der caritas zwar die fides infusa, wenn sie nicht schon vorhanden ist, geschenkt wird, daß jedoch die fides infusa separat ohne die caritas eingegossen werden kann. So ist es jedenfalls bei Bonaventura, der eine fides infusa auch unabhängig von der Gnade nur auf Grund göttlicher Erleuchtung kennt[102]. Auf jeden Fall ist bei Biel die caritas mit der fides infusa nicht wie bei Luther auch in recessu verbunden.

Die Bezeichnung der fides acquisita als moralischer Tugend teilt Luther mit Biel[103], obgleich Biel dabei nicht an eine reine Form der virtus moralis denkt und mit Vorbehalt daneben den Begriff virtus intellectualis zubilligt[104]. Die fides acquisita,

---

[101] Biel, Sent. III d. 36, q. un., a. 2, p. 3, concl. un., P: Virtutes theologicae non sunt formaliter adinvicem connexae . . . manent spes et fides in peccatore sine caritate, possunt enim tam fides quam spes esse informes, ergo sine caritate. Et conclusio haec habet veritatem tam de infusis quam acquisitis. Et hoc in esse harum virtutum, non autem in fieri. Nam licet deus eas, cum sint separabiles in esse, etiam separati infundere posset de potentia absoluta, tamen in fieri virtutes theologicae infusae secundum potentiam ordinatam sunt connexae ex liberali divina voluntate.

[102] Bonav., Sent. III d. 23, a. 2, q. 2, co.: quaedam fides informis est per acquisitionem, quaedam per infusionem . . . Quidam autem assentiunt veritati fidei propter divinam illustrationem, sicut illi qui innituntur primae veritati super omnia et propter se, sicut multi Christiani qui caritatem non habent; et in talibus fides est per infusionem . . . Concedendum est igitur fidem informem, secundum quod virtus est, esse donum divinitus collatum et habitum infusum.

[103] Biel, Sent. III d. 23, q. 2, a. 3, dub. 3, P: die fides acquisita genügt dem Begriff der virtus moralis (oder politica), accipiendo virtutem pro quolibet habitu acquisito dirigente potentiam ad aliquam actus sui rectitudinem.

[104] Biel, Sent. III d. 23, q. 2, a. 3, dub. 4, R: omnis fides acquisita est virtus intellectualis. Probatur, quia omnis talis causatur ab actibus intellectus elicitis, scil. assentire vero certo ex auctoritate testis. Jede

die immer informis ist, ist ein habitus acquisitus dirigens potentiam ad aliquam actus sui rectitudinem; sie bildet eine zivile Tugend (virtus politica). Einen höheren Grad der Tugendhaftigkeit nimmt die fides infusa informis ein: sie ist ein habitus infusus gratuitus gratis datus, überragt die fides acquisita ihrem Ursprunge nach und ist ein religiöser habitus, der allerdings in seinem »formlosen« Charakter nicht rechtfertigt. Auf der höchsten Stufe steht die fides formata: sie ist ein habitus gratuitus gratum faciens determinativus ad operabilia, ein religiöser habitus, der verdienstlich wirksam ist und rechtfertigt[105].

Luther unterscheidet sich also nicht darin von Biel, daß er die fides acquisita als natürliche moralische Tugend ansieht, auch nicht darin, daß er die fides acquisita und infusa in zwei Glaubensarten (duae fides) trennt, die nebeneinander bestehen, wohl aber darin, daß er die fides infusa nur im Verein mit der caritas bestehen läßt und ihr kein separates Sein unabhängig von der caritas in der Todsünde einräumt. Die caritas kann dann nicht bloß die Form der übrigen theologischen Tugenden sein, die als solche unabhängig von dieser Form existieren können. Sie darf nur in der beständigen Einheit mit den anderen eingegossenen theologischen Tugenden gesehen werden.

Das gleiche Bild wie bei Biel ergibt sich bei d'Ailly. Da dieser zum 3. Buch der Sentenzen nur eine quaestio geschrieben hat, deren erster Teil der Christologie und deren zweiter Teil den theologischen Tugenden gewidmet ist, sind die Ausführungen zu den theologischen Tugenden so knapp, daß sie in vielem dunkel bleiben. In einem kurzen Abschnitt erörtert er die Frage: utrum corruptis habitibus supernaturalibus possunt habitus naturales manere[106]. Er beantwortet die Frage bejahend, macht

---

fides acquisita ist jedoch auch virtus moralis im weiteren Verständnis als virtus causata ex actibus voluntatis elicitis vel imperatis: quia acquiritur ex actibus voluntatis imperatis . . . Nam apprehenso vero certo sed inevidenti et ita non sufficienter probato, non cogitur intellectus assentire sed quantum est de se potest non assentire; ideo si assentit, firmiter volens assentit, et ita ex imperio voluntatis.

[105] Biel, Sent. III d. 23, q. 2, a. 3, dub. 3, P.

[106] D'Ailly, Sent. III q. un., a. 2, punct. 1, dub. 3, Q: habitus naturales possunt manere habitibus supernaturalibus destructis, tamen de

jedoch für die caritas eine Einschränkung. Nach der potentia dei ordinata gibt es keinen natürlichen habitus der Gottesliebe, der nicht sofort von Gott mit dem übernatürlichen belohnt würde. Aber die fides oder spes acquisita kann ohne den zusätzlichen habitus infusus sein, der erst mit der caritas zusammen eingegossen wird: quia isti simul infunduntur. Damit ist noch nicht gesagt, daß mit dem Verlust der caritas infusa auch die fides infusa verlorengeht. — An einer Stelle heißt es, daß die Tugenden voneinander trennbar sind, so daß jemand glauben kann, ohne zu hoffen, oder auch hoffen kann, ohne zu lieben[107]. Ob das aber nur für die erworbenen oder auch für die eingegossenen Tugenden gilt, bleibt unklar.

Luther versucht in der Folge, seine Ansicht mit der des Lombarden in Einklang zu bringen[108]. Dabei benutzt er Formulierungen, die wieder an die Auffassung erinnern, der-

---

aliis et aliis diversimode est dicendum, quia habitus naturalis correspondens caritati potest manere destructa caritate infusa de potentia absoluta, non de potentia ordinata, quia deus ordinavit, quod quando aliquis diligit deum super omnia, quod tunc mereatur habere caritatem infusam et deus eam statim infundit; sed fides et spes acquisita possunt bene manere sine infusis, quia ita intense potest unus paganus credere sicut Christianus secundum fidem acquisitam, non tamen potest deum super omnia diligere nisi habita caritate et fide infusis, quia isti simul infunduntur. — Auf die Frage nach der Priorität unter den eingegossenen Tugenden wird geantwortet (Sent. III q. un., a. 2, punct. 1, dub. 2, Q): istae virtutes simul infunduntur, tamen spes est prior ordine caritate. Ob diese Koppelung der eingegossenen Tugenden nur für den Empfang gilt oder auch für den Verlust, wird nicht gesagt. Vgl. Ockham, Sent. III q. 8, a. 4, dub. 2, R: Secundum dubium est de ordine istarum virtutum. Utrum fides prima, spes secunda, caritas tertia . . . videtur, quod aliquis potest habere spem sine caritate et non econverso, igitur etc.; ad secundum dico, quod simul infunduntur, tamen spes est prior ordine naturae ipsa caritate.

[107] D'Ailly, Sent. III q. un., a. 2, punct. 2, dub. 1, S: spes et fides sunt virtutes inter se et ab aliis distinctae; quia quando aliqua sunt inter se separabilia, illa inter se distinguuntur; sed spes et aliae virtutes theologicae sunt huiusmodi, quia aliquis potest credere et non sperare, sicut patet in desperantibus . . . similiter aliquis potest sperare se habiturum beatitudinem et tamen non diligere caritative sicut patet in multis peccatoribus. Das deckt sich mit Ockham, Sent. III q. 8, a. 2, F (ad 1am difficultatem).

[108] WA. 9; 90, 31ff.

zufolge die eigenständige caritas das Formprinzip für den in sich selbständigen Glaubenshabitus ist. Da die caritas, so bemerkt Luther, die ganze Person angenehm macht, indem sie die Akte und Beschaffenheiten aller Potenzen gratifiziert, tut sie das auch bei jener Qualität des erworbenen Glaubens. In diesem Sinne könne man mit dem Lombarden sagen, daß die caritas, die allein virtus ist, alle andern Qualitäten erst zu Tugenden macht. Luther sagt nicht, wie er die Gratifikation der Person und ihrer einzelnen Akte und Beschaffenheiten durch die Liebe versteht. Wenn er bei den zu gratifizierenden Akten und Beschaffenheiten nur an die natürlichen denkt und — nach dem zuvor Gesagten — die übernatürlichen eingegossenen Tugenden gar nicht unabhängig von der caritas bestehen läßt, dann ist die caritas nur in der Einheit mit den andern eingegossenen übernatürlichen Tugenden das angenehm machende Prinzip für die erworbenen natürlichen Tugenden. Ihr selber wird die gratifizierende Wirkung beigelegt, weil sie mit der gratia gratum faciens unmittelbar eins ist. Den Form-Begriff verwendet Luther nicht, er spricht weder von informen noch von formierten Qualitäten, noch nennt er die caritas ein Formprinzip. Worin besteht dann die Gratifizierung und die Erhebung der erworbenen Eigenschaften zu echten Tugenden? An anderer Stelle sagt Luther auch nur formelhaft, daß die caritas das imperium virtutum und die regina meritorum sei[109]. Muß die Erhebung erworbener Eigenschaften zu Tugenden mit dem Form-Begriff gedacht werden? Könnte sich Luther nicht mit dem scholastischen Gedanken begnügen, daß die caritas in ihrer aktualen Gestalt die natürlichen Akte unter ihren Befehl stellt, die actus naturaliter eliciti zu actus a caritate imperati erhebt? Wenn das auch von der fides acquisita gilt, so wird dadurch die Annahme einer fides infusa daneben nicht hinfällig, und die untrennbare Einheit der fides infusa mit der caritas ist nicht angetastet. Die Gratifikation der natürlichen Akte und Eigenschaften muß ebenfalls nicht durch Formierung geschehen; sie könnte in der göttlichen Akzeptation bestehen. Diese erstreckt sich auf alle natürlichen,

[109] WA. 9; 44, 6f.

erworbenen Qualitäten, weil die caritas die natürlichen Tugendakte unter ihr imperium nimmt. In Luthers Randbemerkungen bleibt hier ein ungeklärter Rest. Die von Luther aufgegriffenen Fragen werden von ihm nicht ganz eindeutig mit Übernahme oder Abwehr traditioneller Lösungen beantwortet. Offensichtlich ringt er selber noch um Klarheit, ist aber doch schon auf der Suche nach neuen sachgemäßeren Aussagen, wenigstens an einigen Punkten. Erst recht bleibt die weiterführende Frage offen, wie Luther zu dieser Zeit die acceptatio und die ihr entsprechende gratificatio auf den Christus bezogen hat, der uns von Gott zu unserer gratia gemacht worden ist und es durch die fides für uns ist[110].

Ohne in diese Fragen größere Klarheit zu bringen, unterstreicht eine weitere Randbemerkung noch einmal die Zusammengehörigkeit der drei theologischen Tugenden. Den Satz Augustins »Fides Christi impetrat, quod lex imperat« hatte schon der Lombarde auf die fides iustificans bezogen, weil sie in der Gestalt der fides per dilectionem operans mit der gratia voluntatem praeveniens et praeparans identisch ist. Luther unterstreicht und präzisiert diesen Begriff der fides iustificans und führt als Grund für ihren rechtfertigenden Charakter ihre notwendige Verbindung mit caritas und spes an[111]. Denn nach

---

[110] Vgl. S. 24f. (Anm. I 55f.). — Jedenfalls kann man auch an diesem Punkte nicht wie Scheel (2, S. 437. 651ff.) in Luther den reinen Ockhamisten sehen. Scheel verwischt die in der Scholastik doch sehr deutlich gezogenen Grenzen zwischen fides infusa und fides formata. Die beiden Begriffspaare fides acquisita — infusa und fides informis — formata decken sich nicht in der Scholastik. Für Luther fallen sie zusammen, weil er die fides infusa mit der caritas untrennbar verbunden sein läßt.

[111] WA. 9; 72, 4f. 7ff. zu Lomb., Sent. II d. 26, c. 3, n. 4: monstratur, quae sit gratia voluntatem praeveniens, scil. fides cum dilectione . . . Fides enim, qua iustificatus es, gratis tibi data est. Hic aperte ostenditur, quod fides est causa iustificationis, et ipsa est gratia et beneficium, quo hominis praevenitur voluntas et praeparatur . . . Praevenitur ergo bona hominis voluntas illo gratiae beneficio, quo liberatur et praeparatur. Et illud beneficium recte fides Christi intelligitur, sicut Augustinus in Enchiridio (c. 106, n. 28) evidenter ostendit . . . aperte dicit, gratiam per quam liberatur arbitrium et praeparatur voluntas, positam esse in fide Christi: »fides enim Christi«, ut in eodem ait (Enchir. c. 117, n. 31), »impetrat, quod lex imperat«.

einer Formulierung Gregors besteht zwischen fides, spes und caritas eine aequalitas, die für Gregor vornehmlich den Modus einer Gleichmäßigkeit hat. Der Lombarde versteht darunter die intentionale Gleichheit der inneren Akte, die für ihn durch die caritas garantiert ist, so daß der caritas als der mater omnium virtutum der Vorrang vor den anderen Tugenden bleibt[112]. Luther greift betont Gregors Verständnis der aequalitas auf und unterstreicht noch mehr das notwendige Zugleichsein der drei Tugenden, das bei Gregor freilich miteingeschlossen war. Die drei Tugenden sind per consequens miteinander verbunden. Zwischen ihnen besteht eine Wechselbeziehung von Voraussetzung und notwendiger Folge, die in substantieller Gleichheit und faktischer Gleichzeitigkeit sowie Gleichmäßigkeit ihren Grund haben muß. Sollte diese substantielle Gleichheit der drei Tugenden im Geisthabitus gegeben sein? Die Frage muß unbeantwortet bleiben. In der Folge ihrer Bejahung müßte die Möglichkeit verneint werden, die drei Tugenden als eigenständige Qualitäten in ihrer Essenz zu definieren. Es bliebe nur die Möglichkeit, ihr aktuales, vom heiligen Geist gewirktes Sein phänomenologisch zu beschreiben. Diese Blickrichtung deutete sich bereits dort an, wo die caritas als aktuale Willensbewegung charakterisiert und die ihr zugrunde liegende Kraft dem spiritus zugewiesen wurde, ebenso dort, wo die gratia als eine den Willen aktual in der virtus bewegende Macht erschien. Die phänomenologische Fassung von fides und spes könnte bei der Interpretation von Hebr. 11, 1 heraustreten.

[112] Lomb., Sent. III d. 25, c. 5, n. 5: fides, spes, caritas et operatio secundum aliquid aequalia sunt in praesenti. Unde Gregorius (lib. 2 in Ezech. hom. 10, n. 17; ML 76, 1068): »Fidem, spem, caritatem atque operationem, dum in hac vita vivimus, aequales sibi esse apud nos invenimus, quia quantum credimus, tantum amamus. Et quantum amamus, tantum de spe praesumimus. Quisque enim fidelis tantum credit, quantum sperat et amat, et tantum operatur, quantum credit et amat et sperat. Sed tamen maior spe et fide caritas dicitur, quia cum ad dei speciem pervenitur, spes et fides transit, sed caritas permanet.« ... Praemissa autem aequalitas proprie secundum interiorum actuum intentionem consideranda est ... intellige, non quod fides et spes causa vel tempore caritatem omnium bonorum matrem praecedant, sed quia caritas sine illis in aliquo esse non potest, sed illae sine caritate possunt esse, quamvis non sit pia fides vel spes sine caritate. Dazu vgl. R. Rommel, Über

5. *Das Phänomen des Glaubens nach Hebr. 11, 1*

Die herkömmliche Definition des Glaubens erfolgt im Anschluß an Hebr. 11, 1: Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium. Darum ist auch Luthers Verständnis dieser Stelle entscheidend für die Klärung seines Glaubensbegriffes und seiner Ansicht über das Verhältnis der fides zu den anderen Tugenden, speziell zur spes. Luthers Wiedergabe von »fides est substantia rerum sperandarum« durch den Satz »fides facit subsistere ea quae non videntur« ist traditionell und stimmt wörtlich mit einem Chrysostomus-Zitat beim Lombarden überein[113]. Luther präzisiert das in der Aussage, daß die zu hoffenden Güter gerade im Hoffen durch den Glauben zugegen sind[114]. In der Glossa ordinaria[115] und

---

Luthers Randbemerkungen, S. 77ff., wo er ausführlich den Zusammenhang der Stelle bei Gregor referiert. Bei der Übersetzung und Interpretation der Randbemerkung Luthers (WA. 9; 72, 7ff.) unterlaufen Rommel Mißverständnisse. Er erkennt jedoch (aus WA. 9; 72, 4f.), daß Luther »die Untrennbarkeit der drei nunmehr eingegossenen theologischen Tugenden« unterstreichen will. Obwohl Rommel sieht (S. 84. 75f.), daß Luther, vor allem auch in der Randbemerkung zu Lomb. III 23, 5 (WA. 9; 90, 24ff.), mit der Einheit der drei eingegossenen theologischen Tugenden im Unterschiede zu Biel nicht mehr den Begriff einer fides infusa informis verbinden kann, teilt er doch im Gesamturteil (S. 85) die Auffassung seines Lehrers Scheel, daß Luther in den Randbemerkungen in theologischer Hinsicht das »konsequent und gründlich« erarbeitete Gedankengut Biels vortrage. — Den eigentümlichen Gehalt der beiden Randbemerkungen (WA. 9; 72, 4ff. 90, 23ff.) im Unterschied zur Scholastik hat Holl (1, S. 189f.) deutlich fixiert.

[113] WA. 9; 91, 11 = BA. 5; 16, 33f. Die Randbemerkung steht am Schluß von Sent. III d. 23, c. 9, n. 9, wo der Lombarde Chrysostomus zitiert (in Ep. ad Hebr. hom. 21, n. 2; MG 63, 151): Fides in anima nostra facit subsistere ea quae non videntur, de quibus proprie fides est; de visis enim non est fides, sed agnitio. Bei Chrysostomus selbst heißt es: Nam quoniam quae sunt in spe non videntur posse subsistere, fides iis donat substantiam; vel potius non donat, sed hoc ipsum est eorum essentia, ut exempli causa non advenit resurrectio, necdum est in substantia, sed spes facit ut subsistat in nostra anima. Hoc est substantia rerum quae sperantur.

[114] Vgl. auch Gerson, Comp. theol. tr. 4, n. 3 (1, 295 DuPin): Fides est sperandarum rerum substantia, i. e. fides facit modo res speratas subsistere in nobis spe, quae tandem subsistent re.

[115] Glossa ord.: »Fides est substantia sperandarum rerum« i. e. est causa,

beim Lombarden[116] bleibt es offen, in welcher Weise die zu hoffenden Dinge im glaubenden Subjekt subsistieren. Nur so viel wird deutlicher gesagt: die Dinge sind durch den Glauben und nicht durch die Erfahrung im Subjekt zugegen. Davon geht später Biel aus und unterscheidet ein doppeltes subsistere der zukünftigen Güter[117]: gegenwärtig läßt der Glaube die bona futura als erkannte Objekte im Intellekt zugegen sein, in der Zukunft werden sie jedoch in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit in uns subsistieren, wofür der Glaube die Grundlage, Voraussetzung und Ursache ist. Die fides ist für Biel das Vermögen, das die Gegenstände im Subjekt vergegenwärtigt, während die spes als ein eigenständiges Vermögen anderer Art außer Betracht bleibt.

Den Akt des Glaubens beschreibt Luther im Anschluß an Röm. 10, 17: fides ex auditu, auditus autem per verbum

---

quae res sperandas faciet quandoque subsistere in nobis, quod est: faciet nos consequi futura bona. Et proprie dicitur fides substantia, quia sperandis substat et facit ea esse in credentibus in alia vita . . . vel speranda iam facit esse in corde credentis. Die zweite Deutung etwas ausführlicher in der Glosse des Lombarden: Vel »fides est substantia rerum sperandarum« i. e. speranda iam etiam in hac vita facit esse in corde credentis. Per eam enim futura bona quasi iam sunt in nobis, quia facit subsistere in anima nostra ea quae non videntur, de quibus proprie fides est. De visis enim non est fides, sed agnitio (vgl. Anm. I 113).

[116] Lomb., Sent. III d. 23, c. 8, n. 8: quia per fidem subsistunt in nobis etiam modo speranda et subsistent in futuro per experientiam.

[117] Biel, Sent. III d. 23, q. 2, a. 1, not. 1, C: substantia non accipitur hic absolute pro re per se subsistente aut pro rei essentia, sed accipitur connotative, ut dicitur a substando pro quadam rei inchoatione, ut dicit S. Thomas 2 II 4, a. 1 et post eum Nic. Lyra in Postilla, seu pro causa aut fundamento rei, qua res subsistit in se in esse subiectivo vel in intellectu in esse obiectivo, ut vult Glossa Hebr. 11, 1. Sic ergo fides dicitur substantia rerum sperandarum . . . inquantum est quaedam inchoatio futurae beatitudinis. Quia fides est prima virtus infusa, sine qua res sperandas nemo consequi potest. Et ita est causa rerum sperandarum, quia facit res sperandas quandoque subsistere in nobis, quod est dictum (Glossa ord.): Facit consequi futura bona. Et sic substat sperandis, quia facit ea esse in credentibus in futura vita vere et realiter, quae sunt nunc per fidem in cordibus credentium in esse cognito sive obiectivo, siquidem fide cognoscimus bona sperata nondum existentia sed in futura beatitudine possidenda.

Christi[118]. Die fides ist danach die Zustimmung (assensus) zu dem im Intellekt ergriffenen Sinn und Verständnis des gehörten Wortes. Zu dem Hören des verbum Christi mit den leiblichen Ohren muß ein inneres Hören, d. h. ein erkennendes Erfassen und Verstehen des Sinnes des Gehörten, hinzukommen. Aus diesem inneren, verstehenden Hören entsteht dann der Glaube, der zu dem verstandenen Sinn des Wortes Christi seine Zustimmung gibt, sein persönliches Ja spricht. Die Zustimmung ist nach der traditionellen Ansicht erforderlich, weil der Mensch nicht mit rational einleuchtender Evidenz erkennen kann, in welcher Weise der Sinn der Worte wahr ist[119]. Luther wird allerdings im Einklang mit der Tradition der Meinung sein, daß die perceptio sensus auch zur fides gehört als deren intellektive Seite, während sich im assensus der Wille in der Weise am Glauben beteiligt, wie es notwendig ist, um den Glauben in Kraft zu setzen[120]. Die fides ist der assensus zu dem Sinn und der Bedeutung des Wortes, weil in der persönlich bejahenden Zustimmung die existentielle Vollendung des Glaubens liegt. Je eindeutiger das verbum Christi[121] zum Inhalt und Anlaß des Glaubens erhoben wird an Stelle von allgemeinen Wahrheiten, desto größeres existentielles Gewicht empfängt der assensus, desto enger wird er auch mit dem intellectus verbunden sein. Es besteht kein Grund, mit Scheel zu behaupten, daß Luther hier die Entstehung des erworbenen Glaubens schildere[122]. Denn Luthers Randbemerkung zeigt keine gemeinsamen Züge mit Biels Interpretation von Röm. 10, 17 zugunsten der fides acquisita[123]. Luther greift in seinen Gedanken den Lombarden

---

[118] WA. 9; 92, 23ff. (zu Lomb., Sent. III d. 24, c. 3, n. 3); Z. 24 carius lies: carnis oder corporis (= auditus exterior).

[119] WA. 9; 92, 26f.

[120] Vgl. Bonav., Sent. III d. 23, a. 1, a. 2.

[121] WA. 9; 92, 24 (verbum Christi). 30f. (verbum Christi = praedicatio Christi). 31f. (auditus exterior de Christo). 32 (verbum Christi).

[122] Scheel 2, S. 439.

[123] Biel, Sent. III d. 23, q. 2, a. 2, concl. 1, J mit Bezug auf die Worte Röm. 10, 17 (14): non possunt intelligi de fide infusa, quae non est ex auditu praedicationis, sed immediate creata a deo. Et probatur

auf[124]. Darüber hinaus lassen sich Beziehungen zu Bonaventura feststellen, für den im auditus interior die fides infusa vom heiligen Geist verliehen wird[125]. Doch ist Luthers Randbemerkung, verglichen mit Bonaventura, dadurch charakterisiert, daß er den auditus exterior und den auditus interior deutlicher aufeinander bezieht, das verbum Christi einführt und den Begriff des sensus (intellectus) verborum verwendet, der das innere Hören als ein Verstehen der Bedeutung des äußerlich gehörten

---

ratione Scoti distinctione praesenti: Ad credendum articulos necesse est credere ecclesiae, hoc est credere ecclesiam esse veracem. Hoc credimus fide acquisita . . . credo euangelio, quia ecclesia, cui credo, approbat et tenet scriptores eorum veraces esse. Quod ego audiens acquiro mihi habitum credendi eorum dictis. Praeterea supra probatum est, quod nullus articulus credi potest sine fide acquisita, quia fides infusa non inclinat ad assentiendum cuicumque sine fide acquisita. Praeterea: Homo non dubitat de veracitate dei, quia illud naturaliter cuilibet insertum est, deum esse veracem. Nec dubitat de approbatione ecclesiae, quae approbat dicta et scripta virorum veracium, ergo eis fide acquisita auditu firmiter adhaeret.

[124] Lomb., Sent. III d. 24, c. 3, n. 3: sciendum est, quod cum visio alia sit interior, alia exterior, non est fides de subiectis exteriori visioni; est tamen de his quae visu interiori utcumque capiuntur. Et quaedam utique sic capiuntur, ut intelligantur, etsi non ut in futuro; quaedam autem non, quia cum fides sit ex auditu (Röm. 10, 17), non modo exteriori sed interiori, non potest esse de eo quod omnino ignoratur; quae ipsa ad sensum corporis non pertinet, ut Augustinus (de trin. 13, c. 2, n. 5; ML 42, 1016) tradit dicens: »Quamvis ex auditu fides in nobis sit, non tamen ad eum sensum corporis pertinet, qui dicitur auditus, quia non est sonus; nec ad ullum sensum corporis, quoniam cordis est res ista, non corporis.«

[125] Bonav., Sent. III d. 24, dub. 2: Quoniam igitur ea quae fide novimus, non cognoscimus per inventionem, sed magis per doctrinam, per doctrinam, inquam, non solum praedicatoris loquentis per aurem corporis, sed etiam spiritus sancti loquentis per aurem cordis, hinc est quod in littera (d. h. beim Lombarden) dicitur quod fides non tantum est ex auditu exteriori, sed etiam interiori . . . Ad illud vero quod obicitur, quod fides est per infusionem, non per auditum, dicendum quod fides quantum ad suum formale (d. i. der assensus, vgl. Sent. III d. 23, a. 2, q. 2) per infusionem est, sed quantum ad materiale, videlicet quoad notitiam illam, qua cognoscitur quid est quod per nomen dicitur, est per auditum, ita quod unum est per auditum cordis et aliud per auditum corporis. Ideo generaliter dicit Apostolus fidem ex auditu esse, magis principaliter ratione auditus interioris quam exterioris.

Wortes kennzeichnet. Die Zustimmung und das Verstehen liegen in dem inneren Akte des Glaubens ineinander[126].

Der Akt des Glaubens bewirkt in seinem aktualen Vollzug, daß die unsichtbaren Inhalte des Glaubens gehofft und in der Hoffnung vergegenwärtigt werden. Der Mensch wird also von dem im Glauben verstandenen und bejahten Sinn des Wortes Christi auf unsichtbar Zukünftiges verwiesen. Dann liegt die Bedeutung des verbum Christi doch wohl darin, daß es uns in Christus eine lebensmächtige, Gegenwart und Vergangenheit überstrahlende Zukunft meldet. Offenkundig hat es der Glaube vornehmlich mit der Zukunft zu tun, wenn anders durch ihn das Unsichtbare in der Weise des Hoffens vergegenwärtigt wird. Die Hoffnung als ein affektives Sich-Ausstrecken in die Zukunft bewahrt nun das, was der erkennende und zustimmende Glaube aus dem Wort empfängt und im Worte predigt und lehrt. Die vom Wort angezeigten und im Glauben ergriffenen zukünftigen Güter werden im Hoffen präsent, sie werden von der Hoffnung für die Zukunft und als Zukunft festgehalten[127]. Indem der Glaube die Hoffnung ins Leben ruft, verleiht er ein hoffendes Bleiben und Bestehen in die Zukunft Christi hinein und entreißt den Menschen der Verdammnis, mit der Welt vergehen und in der Sünde sterben zu müssen. So ist der Glaube die Grundlage der Hoffnung[128]. Luthers Anmerkungen über das Verhältnis von fides und spes sind trotz ihrer knappen Form mit schwerer Fracht beladen (auch die Zitation von Jes. 7, 9 und Joh. 8, 24 trägt dazu bei). Wo werden in einem der scholastischen Sentenzenkommentare mit ihren endlosen Distinktionen derart gewichtige Aussagen über das Glauben und Hoffen gemacht?

Das Verhältnis von fides und spes und die Charakteristik beider wird noch deutlicher durch eine weitergehende Interpretation der in Hebr. 11, 1 enthaltenen Begriffe, besonders

[126] Dem inneren Akte des Glaubens (vgl. Thomas, STh 2 II q. 2) folgt der äußere Akt der invocatio (oder confessio, vgl. Thomas, STh 2 II q. 3), der die Verheißung des Heils hat (Röm. 10, 9ff.): WA. 9; 92, 33f. 36.

[127] WA. 9; 91, 11f.

[128] WA. 9; 91, 27ff.

der Ausdrücke »substantia« und »argumentum«. Luther versteht substantia ganz unphilosophisch als das Zugrundeliegende[129]. Dabei kommt ihm das traditionelle Interpretament »fundamentum« zu Hilfe[130]. Den Begriff fundamentum nimmt er bildhaft in seinem ursprünglichen Sinn und deutet von da aus den Begriff substantia. Das fundamentum ist die notwendige Grundlage für den Hausbau, für die constructio[131]. Ebenso muß

[129] WA. 9; 91, 13ff. (Z. 16f. lies: substantia est fides, constructio est merita et opera). Aus dem Zusammenhang wird deutlich, daß Luther substantia im Sinne von fundamentum versteht als die Grundlage, das Fundament des Hauses, über dem sich die eigentliche »Konstruktion« erhebt. Das fundamentum und die constructio sind aufeinander bezogen, da der Bau auf dem Fundamente steht. Eins ist das correlativum des anderen. Im geistlichen Bau ist die fides das »Fundament«, während die opera und merita die »Konstruktion« bilden. Wie das Fundament die notwendige Voraussetzung für den Bau ist, so ist die fides das antecedens necessarium der auf merita gegründeten spes.

[130] Glossa ord.: »Fides substantia sperandarum rerum« ... Et est fundamentum omnium bonorum quod nemo mutare potest, et sine quo non est bona aedificatio. Lomb., Sent. III d. 23, c. 8, n. 8: Proprie autem fides dicitur »substantia rerum sperandarum«, quia sperandis substat, et quia fundamentum est bonorum, quod nemo mutare potest. Im folgenden Kapitel erörtert der Lombarde ausführlich, in welchem Sinne die fides das fundamentum omnium virtutum et bonorum operum genannt wird. — Die Glossa interlinearis interpretiert »substantia« durch fundamentum. — Biel greift den Begriff fundamentum auf, fügt ihn aber in seine Interpretation ein; an der Anm. I 117 zitierten Stelle fährt er nach Zitierung der Glossa ord. (s. o.) fort: Potest ergo definitio apostoli sic exponi: Fides formata est substantia rerum sperandarum, i. e. inchoatio quaedam, causa vel fundamentum assequendi res sperandas in beatitudine.

[131] Die fides ist das Fundament für das geistliche Haus; dieser Gedanke findet sich wiederholt bei Bonaventura; Sent. III d. 23, a. 1, q. 5, ad 1: Cum autem dicitur »fides est substantia«, hoc non dicitur secundum quod hoc nomen substantia sumitur in significatione propria, sed sedum quod sumitur in significatione transsumptiva. Dicitur enim substantia, quia est fundamentum fabricae spiritualis ad similitudinem materiae, quae praebet fulcimentum formis et accidentibus (vgl. co.: sustentat totam fabricam spiritualem). ad 3: als prima virtutum ist die fides das fundamentum. Vgl. Sent. II d. 43, a. 2, q. 1, ad 5; Sent. IV d. 14, p. 1, a. 2, q. 3, arg. 1; d. 22, a. 3, q. 1, arg. 2 und co.; d. 39, a. 2, q. 3, arg. 2. ad 2: fides est fundamentum virtutum. Bei Thomas vgl. STh 2 II q. 161, a. 5, ad 2. — Gerson, Comp. theol. tr. 4, n. 3 (1, 295 DuPin): diffinitur hic fides prout est fundamentum in aedificio

die fides als substantia oder fundamentum notwendigerweise der spes vorausgehen. Das ist der Sinn des Ausdruckes »fides est substantia rerum sperandarum«. Er sagt nicht das Wesen der fides aus, inwiefern sie als Tugendqualität ein anfänglicher Bestand der zu hoffenden Objekte im glaubenden Subjekt und damit Voraussetzung und Anfang des zukünftigen Heils in ontologischer Hinsicht ist[132]. Die fides wird vielmehr als die Relation auf das Zukünftige begriffen, die notwendig dem Hoffen zugrunde liegt. Die fides ist konstitutiv für die spes. Der Begriff substantia soll kein essentiales Verhältnis der fides zu den res sperandae festlegen. Es handelt sich um eine rein metaphorische Redeweise, die mit dem Bild von dem Fundament und dem Bau arbeitet. Das wird deutlich, wenn man in der Sachhälfte die tatsächliche Beziehung beider Teile zueinander abwägt. Das fundamentum, die substantia, ist die fides; die constructio hingegen bilden die merita und opera. Der Übergang aus der Bild- in die Sachhälfte darf nicht zu der unmöglichen Aussage führen, daß die Verdienste materialiter auf der fides ruhen. Deshalb kann die Bedeutung des Bildes nur darin liegen, die fides als die notwendige Voraussetzung für das sperare und bene agere zu charakterisieren.

Luther erweitert den Satz: die fides ist das antecedens necessarium der spes, zu der Aussage, daß ohne den Glauben kein sperare und bene agere möglich ist[133]. Gut ist alles Handeln, das von der Ausrichtung des Willens durch die caritas vorbe-

---

spirituali. Subsistit enim omnibus aliis virtutibus et eas collocat in nobis, i. e. facit eas in nobis collocari. — Pelbart v. Temesvar, Rosarium III s. v. fides, c. 2, n. 3: Quaeritur quomodo possit declarari aperte, quod fides debeat esse fundamentum omnium virtutum. Respondetur tripliciter, scil. auctoritate, ratione et similitudine. Primo inquam auctoritate: Dicit enim Augustinus, de fide ad Petrum (prol., n. 1; ML 40, 753): »Fides est bonorum omnium fundamentum, humanae salutis initium, sine qua nemo potuit unquam ad numerum filiorum dei pervenire.« Est enim fides tale fundamentum, ex quo ceterae omnes virtutes oriuntur, et in quo sustentantur . . . Tertio hoc idem declaratur similitudine. Sicut artifex primo fundamentum ponit, postea aedificium inde distendit, sic est in virtutibus, quarum fundamentum est ipsa fides (folgt Zitat 1. Kor. 3, 10f.).

[132] Vgl. Biel Anm. I 130.

[133] Vgl. Anm. I 129 und WA. 9; 91, 32f.

stimmt ist. Doch erst die verstehende Wahrnehmung des verbum Christi durch die fides ermöglicht wie das Hoffen auf die res sperandae so auch das gute, liebende Handeln. Parallel dazu bezeichnet Luther als das Korrelat der fides die merita und opera[134]. Hier sind gewiß mit den opera die verdienstvollen, guten Werke gemeint, die durch die caritas möglich werden. Während so zwischen den Ausdrücken opera und bene agere eine direkte Entsprechung besteht, sind die Begriffe merita und sperare nur indirekt verbunden. Die merita resultieren einerseits aus dem verdienstvoll guten Handeln[135], anderseits bilden sie den Rechtsgrund für den Lohn, den Gott in der Gestalt der zukünftigen Güter dem Gerechten in der Ewigkeit zuteilen wird[136], der aber in der Gegenwart schon der Gegenstand der spes ist[137]. Die fides aber ist die notwendige Voraussetzung für die Hoffnung auf die unsichtbaren Güter, die als Lohn auf die erworbenen Verdienste in Aussicht stehen. — Das darin enthaltene Problem, inwiefern die fides das fundamentum von spes und caritas ist, wird vom Lombarden im 9. Kap. der Distinktion ausführlich erörtert[138]. Die fides kann nach dem

134 WA. 9; 91, 17.

135 WA. 9; 44, 6f.

136 WA. 9; 93, 17f.

137 WA. 9; 78, 29f.

138 Lomb., Sent. III d. 23, c. 8f., n. 9: fides sola fundamentum dicitur, non quia fides virtus possit esse sine spe et caritate . . . Potest tamen credi aliquid, quod non speratur; nihil autem potest sperari, quod non creditur. Ideoque credere, quod est actus fidei, naturaliter praecedit sperare, quod est actus spei; quia nisi aliquid credatur, non potest sperari; creditur autem quod non speratur. Inde est, quod in scriptura plerumque reperitur, quod fides praecedit spem, et spes sequitur fidem; non quod virtus fidei praecedat virtutem spei tempore vel causa, sed quia actus fidei naturaliter praecedit actum spei; quod etiam quidam concedunt de ipsa virtute fidei, ut naturaliter praecedat spem, non tempore. Unde et recte ea sola dicitur fundamentum omnium virtutum et bonorum operum. Non autem fundamentum est caritatis, quia non ipsa caritatis, sed caritas ipsius virtutis fidei causa est: caritas enim causa est et mater omnium virtutum . . . Non ergo eius causa vel fundamentum fides est. Gregorius tamen super Ezechielem (lib. 2, hom. 4, n. 13; ML 76, 981) dicit: »quia, nisi prius fides teneatur, nullatenus ad spiritualem amorem attingitur; non enim caritas fidem, sed fides caritatem praecedit, quia nemo potest amare quod non crediderit«, sicut nec sperare. Sed hoc ac-

Lombarden das fundamentum der spes genannt werden, weil der Glaubensakt, das credere, seiner Natur nach dem Akt des Hoffens vorausgeht, da man ja etwas glauben kann, ohne es zu erhoffen, aber nicht umgekehrt. Jedoch geht nicht die virtus fidei der virtus spei voraus, weder zeitlich noch kausal, obwohl einige sogar zugestehen, daß die virtus fidei ihrer Natur nach, aber nicht zeitlich der spes vorausgehe. Der Vorrang des Glaubensaktes rechtfertigt die Behauptung, die fides sei allein das fundamentum omnium virtutum et bonorum operum. Dieser vom Lombarden aufgegriffene Satz kann nach seiner Meinung aber keinesfalls bedeuten, daß die Glaubenstugend die Grundlage und Ursache der Liebestugend ist, da ja die caritas selber causa et mater omnium virtutum ist, nämlich als das Formprinzip der formlosen Qualitäten, die erst im formierten Zustand beim Lombarden die Bezeichnung virtus verdienen. Der Lombarde will lediglich zugestehen, daß die fides informis häufig der caritas wie auch der spes vorausgeht oder daß der Glaubensakt der Natur nach dem Liebesakt wie auch dem Akt des Hoffens vorangeht. Luther verzichtet auf detaillierte Abgrenzungen und begnügt sich mit der Feststellung, daß die fides die notwendige Voraussetzung zum sperare et bene agere ist. Damit bleibt er im Bereich der Akte.

Den Begriff »argumentum« erklärt Luther mit »Kuntschaft, signum« und mit »notificatio respectu et de non apparentibus«[139]. Mit keinem dieser Ausdrücke greift er die traditionelle Interpretation auf, die durch die Begriffe convictio, probatio, certitudo bestimmt wird. So sagt der Lombarde[140]: Et ipsa (scil.

---

cipi potest dictum de fide, quae virtus non est; ipsa enim spem et caritatem frequenter praecedit; vel de actu fidei, qui forte naturaliter actum caritatis praecedit, sicut actum spei.

[139] WA. 9; 91, 14f. 31f.

[140] Lomb., Sent. III d. 23, c. 8, n. 8; vgl. zuvor c. 7, n. 7: recte fides dicitur argumentum (vel convictio) rerum non apparentium, quia si fides est, ex eo convincitur et probatur, aliqua esse non apparentia, cum fides non sit nisi de non apparentibus. Das Wort convictio ist eine alte Lesart für argumentum. Der Lombarde gibt (c. 8, n. 8) in präziserer Form das wieder, was in der Glossa ordinaria steht: »Argumentum«, i. e. certitudo rerum quae non apparent, et si quis de eis dubitet, probatio, ut adhuc probatur futura resurrectio, quia ita crediderunt pa-

fides) est probatio et convictio non apparentium, quia si quis de eis dubitet, per fidem probantur, ut adhuc probatur futura resurrectio, quia ita crediderunt patriarchae et alii sancti; vel probatio est et certitudo, quod sint aliqua non apparentia. Die Tradition richtet ihren Blick auf die psychologische Seite der fides und versteht unter dem argumentum die subjektive Wirkung einer vorhergehenden argumentatio, so daß die fides die Gewißheit von dem Vorhandensein unsichtbarer Dinge und Wahrheiten sowie die darauf gegründete Überzeugung ist, die beweiskräftig den Zweifel niederzuhalten vermag[141]. Luther faßt

triarchae, apostoli et alii sancti. In seinen zwei Interpretationen (c. 8, n. 8) versteht der Lombarde die probatio das eine Mal als convictio und das andere Mal als certitudo; mit den von Luther später gebrauchten Begriffen (WA. 57 III; 227, 7) kann man auch von einer probatio passiva (convictio) und einer probatio activa (certitudo) sprechen. Die theologiegeschichtlichen Probleme, die mit der Entstehung der beiden Deutungen — vor allem der ersten — in der Frühscholastik zusammenhängen, können hier nicht angeschnitten werden; dazu sei verwiesen auf G. Englhardt, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik. Von den dort im Anhang reproduzierten Texten zitiere ich Stephan Langton, weil bei ihm nicht nur die beiden Deutungen des Lombarden neben einer dritten erscheinen, sondern weil er auch ähnlich wie später Luther (WA. 57 III; 227, 1 ff.) an der probatio passiva Kritik übt. Stephan Langton, Cod. aXI 7. St. Peter Salzburg, fol. 471r: »Argumentum non apparentium« tripliciter exponitur. Primo sic, ut sit locus ab auctoritate, sic: Fides est argumentum et convictio rerum non apparentium, ut si quis dubitet de his, quae non apparent, intellectui possunt probari per fidem antiquorum sanctorum: Ita crediderunt sancti de resurrectione, ergo. Instantia: Sed quia locus ab auctoritate non habuit locum in primo iusto, qui scil. credidit primus, ideo aliter exponitur: Fides est argumentum non apparentium, i. e. si de aliquo habetur fides, ipsum non apparet, inquantum de eo habetur fides. Sic exponebat Senonensis. Secundum magistrum Petrum de Corbulio sic exponitur: Fides est argumentum non apparentium, i. e. probat non apparentia. Sicut enim syllogismus inducit aliquem et quodammodo cogit ad concedendam conclusionem, quam prius negabat, sic si aliquis articulus videbatur alicui incredibilis ante fidem, habita fide statim concedebit, quod prius negabat, et liquebit ei esse verum. Et ita dicitur fides argumentum per simile, quia probat.

[141] Bonav., Sent. III d. 23, a. 1, q. 5, ad 2: argumentum dicitur, quia mentem arguit et illuminat ad aliquid intuendum et ei firmiter adhaerendum. Et secundum hanc proprietatem potest transsumptive dici argumentum quidquid illud sit quod mentem arguit et illuminat

den Begriff argumentum unmittelbar als den Beweis- und Überführungsgrund, der zugleich sachlicher »Beweis«, nämlich signum, ist[142]. So ist die fides selber hinweisender Beweis und

---

ad videndum aliquid occultum. Et hoc modo fides dicitur esse »argumentum rerum non apparentium«, quoniam ita facit intellectum eis assentire sicut argumentum verum facit assentire conclusioni probatae. — Biel, Sent. III d. 23, q. 2, a. 1, not. 1, C: Actum innuit cum dicit »argumentum«, obiectum intellectus in verbo »non apparentium«. Obiectum enim fidei est veritas non visa, i. e. non evidens, cui firmiter adhaeret fides non ex rei evidentia sed ex autoritate divina . . . »Argumentum« accipitur secundum Glossam pro certitudine rerum, quae non apparent, hoc est certa et firma adhaesio . . . »Argumentum non apparentium«, i. e. certa et firma adhaesiva cognitio sperandarum, i. e. nondum apparentium. Biel ist abhängig von Thomas, STh 2 II q. 4, a. 1 und von Lyra z. St.

[142] Vgl. Georges s. v. argumentum und signum. Der Zeichen- und Symbolcharakter schwingt offenbar bei Luther auch im signum-Begriff mit. Vgl. Augustins Definition der Begriffe signum und res; de doctrina christ. 1, c. 2: intelligitur, quid appellem signa, res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est. Quod enim nulla res est, omnino nihil est. Non autem omnis res etiam signum est. Vgl. ebd. 2, c. 1. Bereits in der Frühscholastik ist darüber verhandelt worden, ob der Begriff argumentum Hebr. 11, 1 durch ostensio oder signum interpretiert werden dürfe. Ich zitiere aus dem bei Englhardt im Anhang abgedruckten anonymen Codex 257 in der Universitätsbibliothek Münster: (fol. 54rb) Argumentum sumitur aliter apud comedos, aliter apud rethoricos, aliter apud logicos, aliter apud theologos . . (fol. 54va) . . Apud theologos dicitur argumentum ostensio et signum. Auf die Frage, quomodo sumatur ibi (Hebr. 11, 1) argumentum, wird geantwortet (fol. 54vb), quod sumitur ibi pro ostensione. Ostendit enim fides in prima luce articulos fidei, prout sunt cognoscibiles in via et sicut (lies: sic) dicitur argumentum non apparentium (fol. 55ra) i. e. articulorum, qui non apparent per rationes naturales. Dicitur secundo modo argumentum articulorum, prout cognoscentur in patria. Sicut enim argumentum ex collatione rationativa facit certitudinem eorum quae prius non apparebant . . . sic fides futura bona ostendit ut in signo. Haec tamen collatio non est rationativa, sed speculatur rem ut in signo. A signo igitur tenditur in rem per modum speculationis . . . Nota tamen, quod fides facit copiosius venire in cognitionem causae primae quam creata visibilia . . . Secundum hunc effectum fidei dicitur argumentum non apparentium, i. e. praemonstratio. Ein anders akzentuiertes Verständnis von signum verbirgt sich hinter den Ausführungen des Simon von Tournai, wenn er das argumentum als Verheißung und Angeld versteht. Seine Interpretation ist auch in ihrem anderen Teile für den Vergleich mit Luther interessant. Englhardt reproduziert den Codex Paris,

anzeigendes Zeichen, darum auch Kundschaft und Bekanntmachung im Hinblick auf die unsichtbaren Dinge[143]. Der Glaube macht das Unsichtbare zeichenhaft offenbar, ohne es in die Sichtbarkeit zu rücken, wie die Liebe das Zeichen der Gegenwart Gottes ist[144]. Als die Offenbarung und Kundgabe des Verborgenen ist der Glaube die Voraussetzung für die Hoffnung, die nicht sehend sich an die zu hoffenden Dinge hält, von denen der Glaube Kunde gibt und Kenntnis nimmt[145]. Man kann nicht behaupten, daß Luther gegenüber der subjektiven Seite, wie sie in der traditionellen Interpretation von argumentum heraustritt, mehr die objektive unterstreicht, so daß dort mehr die fides qua creditur, hier aber mehr die fides quae creditur im Blick steht. Für Luther besteht hier offenbar eine Einheit zwischen der Kundgabe und der Kenntnisnahme im Glauben, der in beidem zugleich die notwendige Voraussetzung für die Hoffnung ist.

Luther ist sich bewußt, mit seiner Interpretation von Hebr. 11, 1 eine bestimmte Position einzunehmen. Nach seiner Auffassung gibt Hebr. 11, 1 keine physische, d. h. ontologische,

---

Bibl. nat. 14886. Summa (fol. 35va): Fides dicitur esse substantia rerum sperandarum, non quia substantia sit genere praedicamenti, sed per causam, quia speranda facit in nobis subsistere spe, licet nondum re. Eadem fides dicitur argumentum non apparentium. Deus enim promisit se daturum nobis fidem in praesenti et beatitudinem in futuro. Fides ergo iam data est argumentum et arra beatitudinis nondum apparentis, ut si promisisses homini duo, cappam et pallium, data cappa quasi arra certior esset de pallio. — Zum Verständnis der von Luther gebrauchten Begriffe (Kuntschafft, signum, notificatio) gebe ich noch einige Erläuterungen aus damaligen Vokabularien. Vocabularius pauperum: Argumenta significant rationes, testimonia, fastidia, iudicia, notas, supplicationes. Signum ... sumitur pro qualibet notitia. Vocabularius incipiens Teutonicum: Kuntschafft: notitia, notio.

[143] Es sei noch einmal verwiesen auf die Interpretation in der Glossa interlinearis: »argumentum« praemonstratio futurarum rerum. Vgl. Gerson, Comp. theol. tr. 4, n. 3 (1, 295 DuPin): Fides dicitur argumentum, i. e. ostensio vel praemonstratio non apparentium rerum. Hier wird am Ende des Mittelalters wieder die frühscholastische Interpretation aufgegriffen.

[144] WA. 9; 21, 36ff. (Anm. I 35).

[145] WA. 9; 91, 29ff.

oder logische Bestimmung der fides, sondern eine theologische[146]. Eine logisch-ontologische Bestimmung gibt das Was-Sein, die quidditas, eines Gegenstandes an. Sie erfolgt mit substantialen oder essentialen Begriffen. So antwortet der Logiker auf die Frage: Was ist Christus? mit der Definition eines an sich seienden Wesens und sagt: Christus ist eine Person. Der Theologe dagegen versteht die Frage nicht als die Frage nach dem Was-Sein von etwas Seiendem an sich, sondern als die Frage nach seiner Bedeutsamkeit für die Möglichkeiten des Daseins und nennt deshalb die Bedeutung Christi für den Glaubenden als Antwort: Christus ist der Fels (1. Kor. 10, 4); er ist der Eckstein (1. Petr. 2, 6). Oder auf die Frage: Was ist der Mensch? antwortet er nicht: Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen, sondern er gibt statt der quidditas eine Möglichkeit des sich selbst verstehenden Daseins an und sagt: Der Mensch ist filius dei. Denselben Charakter hat der Satz Hebr. 11, 1. Er bestimmt nicht das Wesen des Glaubens wie das eines an sich seienden Dinges, sondern gibt die Bedeutung an, die der Glaube im Hinblick auf die Zukunft für den Menschen hat. Wenn die fides Kundschaft, Kundmachung oder Zeichen des Unsichtbaren genannt wird, dann wird sie im Modus eines accidens relativum ausgesagt, weil sie als signum non apparentium das Korrelat zu den non apparentia ist, indem sie von ihnen Kunde gibt und auf sie verweist, wie das signum auf die res verweist[147].

---

[146] WA. 9; 91, 22ff. — Von der Eigenart theologischer Bestimmungen redet in diesem Zusammenhang auch Wilhelm v. Auxerre, Summa aurea III tr. 3, c. 1, q. 1 (abgedruckt bei Englhardt im Anhang): dicimus quod illa diffinitio non est logica vel physica. Sicut enim logica diffinit res per genus et differentias ... et naturalis philosophia diffinit per naturam (lies besser: materiam) ... ita theologia diffinit rem per habitudinem propriam, quam habet ad ultimum finem scil. deum.

[147] Offenbar fällt für Luther der Begriff signum unter das Prädikament »ad aliquid« und wird deshalb als ein accidens relativum prädiziert, weil das signum als Zeichen von etwas anderem in der Relation zu dem Bezeichneten begriffen wird (vgl. Augustins Definition des signum Anm. I 142). Über das Prädikament »ad aliquid« und die dadurch prädizierten relativa sagt Petrus Hispanus, Summ. log. 3, 22: Item alia definitio relativorum talis est: ad aliud sunt, quibus hoc ipsum esse quod sunt, est ad aliud quodammodo se habere; et haec definitio est propria relativorum. Für dieses Verständnis spricht auch die Randbemerkung

Hier wird also nicht ontologisch ausgesagt, was die fides an sich ist, sondern in welcher Relation sie sich hält und welche Relation sie dem Menschen eröffnet. Die Kategorie »accidens relativum« wird nur im uneigentlichen Sinne gebraucht und macht die theologische Redeweise nicht doch wieder zu einer logisch-ontologischen. Für die aristotelisch-scholastische Logik könnte die fides nie unter die Kategorie der Relation fallen und als ein ens ad aliquid prädiziert werden, geschweige denn als ein ad aliquid esse, weil sie als Tugend eine Qualität ist. Hebr. 11, 1 ist nicht mit den Kategorien der Logik zu verstehen. Der Satz ist keine Definition, die mit substantialen Begriffen angibt, was wesenhaft das Sein eines seienden Gegenstandes ausmacht. Er ist nicht einmal eine Beschreibung, die mit akzidentalen Begriffen die Beschaffenheit eines Gegenstandes umschreibt. Er ist vielmehr eine Art Empfehlung des Glaubens[148]. Wie der empfehlende, rühmende Bericht von hervor-

---

Luthers WA. 9; 22, 28 (zu Aug., de trin. 10, c. 1: Quia vero non solum esse vocem, sed et signum esse iam novit, perfecte id nosse vult. Neque ullum perfecte signum noscitur, nisi cuius rei signum sit cognoscatur): quia relativa.

[148] WA. 9; 91, 7ff. (zu Lomb., Sent. III d. 23, c. 8, n. 8 Überschrift des Kapitels, in dem der Lombarde Hebr. 11, 1 interpretiert: Descriptio fidei). — In der Logik ist die definitio die Angabe der essentia rei und die descriptio die Beschreibung durch die accidentia rei. Petrus Hispanus, Summ. log. 2, 14: Definitio sic definitur ab Aristotele (Top. 1, c. 5, 101b 38): Definitio est oratio quid est esse rei significans. 5, 12: Descriptio est oratio significans quod est esse rei per accidentalia. — Zu Luthers Auffassung vgl. die Glossa ord. z. St.: Commendatio est fidei, cuius descriptionem ponit, in qua tria notat, scil. quid efficiat in nobis et quod fundamentum est omnium bonorum et quod de non apparentibus est. Hugo von St. Victor, de sacramentis 1, p. 10, c. 2 (ML 176, 330): in hac descriptione non quid sit fides, sed quid faciat fides ostenditur. — Instruktiv sind auch hier einige von Englhardt vorgeführte frühscholastische Autoren. Radulfus Ardens, Speculum universale 7, c. 5 (Cod. Vat. Lat. 1175, fol. 86vb): Sane hac in descriptione demonstratur non quid fides sit, sed quid per fidem fiat in nobis. Est enim descriptio data per effectum. — Simon von Tournai (Paris, Bibl. nat. 14886. Summa; fol. 35va): Fides quoque describitur ab apostolo in epistula ad Hebraeos non secundum generis veritatem, sed secundum quandam sui usus elegantiam. — Stephan Langton (Cod. aXI 7. St. Peter Salzburg): Hic multipliciter commendat fidem apostolus per eius descriptionem. — Vgl. Wilhelm v. Auxerre in Anm. I 146.

ragenden Männern auf deren Wirkung und Bedeutung blickt, so wird auch hier in der theologischen Aussage die Wirkung und Bedeutung des Glaubens rühmend berichtet, d. h. verkündigt. Der Glaube wird nicht aus seinem Wesen an sich definiert noch in seinen qualitativen Eigenschaften beschrieben. Maßgebend ist also für den Theologen die Bedeutung des Glaubens für das menschliche Dasein, wie an Christus seine Bedeutsamkeit für den Menschen theologisch relevant ist, und wie der Mensch selber in den Möglichkeiten seines Selbstverständnisses für den Theologen interessant ist. Die Bedeutung des Glaubens liegt aber darin, daß er eine neue Relation dem Menschen eröffnet, indem er das Unsichtbare kundmacht und in der »Kundschaft« des Zukünftig-Verborgenen ein glaubendhoffendes Existieren begründet.

Wie verhält sich diese Auffassung von Hebr. 11, 1 zu der traditionellen Anschauung? Und wie fügen sich ihr die verschiedenen Einzelzüge von Luthers Interpretation ein? Luthers Aussagen nehmen teilweise frühmittelalterliche Formulierungen auf oder klingen wenigstens in alten Begriffen schon an. Dennoch sind sie nicht einfach als Repristination archaischer Anschauungen zu begreifen. Wenn die Glossa ord. Hebr. 11, 1 ebenfalls eine commendatio fidei nennt, dann wird der Begriff so weit gefaßt, daß zu gleicher Zeit ebenso unbestimmt von einer descriptio fidei gesprochen werden kann[149]. Derart ambivalente Formulierungen bilden ebensosehr den Ausgangspunkt für die spätere scholastische Reflexion, die in Hebr. 11, 1 eine descriptio fidei[150] oder eine definitio fidei[151] sieht, wie nun Luther

---

[149] Glossa ord., vgl. Anm. I 148.

[150] Petrus Lombardus, vgl. Anm. I 148.

[151] Biel, Sent. III d. 23, q. 2, a. 1, not. 1, C: Paulus gibt in Hebr. 11, 1 eine Definition. Pro intellectu huius definitionis apostoli advertendum, quod non definit fidem in genere, sed fidem formatam. Et quoniam illa est habitus quidam . . . et habitus cognoscitur per actus et obiecta, ideo definiri debet per proprium actum et proprium obiectum (vgl. Anm. I 117. 141). Auch Bonaventura sieht in Hebr. 11, 1 eine Definition, die allen erforderlichen Bedingungen genügt. Das verteidigt er gegen verschiedene Einwände; Sent. III d. 23, a. 1, q. 5. Vgl. auch Thomas, STh 2 II q. 4, a. 1, co.

an sie anknüpfen kann, indem er jene Doppeldeutigkeit im Gegensatz zur traditionellen Weise ausdeutet. Ähnlich ist es dort, wo Luther die Formulierung des Chrysostomus aufgreift: »fides in anima nostra facit subsistere ea quae non videntur«, die ohne weiterführende Auslegung nur mit kleinen Abwandlungen von der Glossa ord. und dem Lombarden übernommen worden ist[152]. Im Zuge der späteren scholastischen Reflexion wird das subsistere der unsichtbaren Dinge und Wahrheiten in der anima mit Hilfe aristotelischer Begrifflichkeit in psychologischer Weise interpretiert als ein »objektives« Vorhandensein der unsichtbaren Glaubensgegenstände im Intellekt des glaubenden Subjektes[153]. Luther reflektiert hingegen nicht über den anthropologischen Ort jenes Zugegen-Seins des Unsichtbaren und definiert das subsistere nicht als einen psychologischen Modus der objektivierenden Vergegenwärtigung. Er nennt das subsistere ein sperari und gibt so in der spes eine Weise an, in der sich der Glaubende zum Unsichtbaren verhält. Fides und spes treten jedoch noch nicht zu einer vollen Einheit existentialer Bestimmungen zusammen, sondern folgen als Akte aufeinander. Beide Begriffe tragen noch Züge der herkömmlichen Beschreibung des subjektiven Aktes, da die fides das glaubendzustimmende Ergreifen von Wahrheiten ist, auf die sich die Hoffnung bezieht. Dabei ist das Hoffen ein Bleiben und Bestandhaben in dem, was der Glaube ergriffen hat. Auch das Gegenüber von fides und spes behält noch den objektiven Charakter von Wahrheiten, denen man zustimmt, und von Dingen oder Gütern, auf die man als den Lohn der gegenwärtigen Verdienste hofft. Die Erkenntnis des Glaubens erfordert ein verdienstvolles bene agere nach Maßgabe der ergriffenen Wahrheit, während das Bleiben im Bereich der zukünftigen Güter zu einem Hoffen auf den Empfang des Lohnes wird.

Bedeutungsvoll ist auch die Übernahme jener vom Lombarden nur beiläufig zitierten Formel, daß allein die fides das fundamentum omnium virtutum et bonorum operum ist. Der

---

[152] Vgl. S. 50f. (Anm. I 113—116).
[153] Vgl. S. 51 (Anm. I 117).

Wegfall des Tugendbegriffes bei Luther geschieht im Sinne der Interpretation dieser Formel beim Lombarden, fügt sich aber auch in Luthers Kritik am virtus-Begriff ein. Denn weder bei der Beschreibung des fundamentalen Charakters der fides gibt Luther ihr oder den anderen »Tugenden« wirklich habituales Gepräge, noch hat er dort den reinen Tugendbegriff übernommen, wo er auf der Linie des Lombarden der caritas oder gratia den Vorrang einräumt. Luthers Auslegung von Hebr. 11,1 steht nicht wie beim Lombarden unter der Alternative, ob die fides als Akt oder als virtus fundamentale Bedeutung habe. Durch seine Kritik am traditionellen habitus- und virtus-Begriff ist den Tugenden zunächst nur ein aktuales Sein verblieben. Der Akt des Glaubens geht den Akten des sperare und bene agere voraus. Dennoch kann an der Einheit von fides, spes und caritas festgehalten werden, ohne einen habitus hinter den jeweiligen Akten annehmen zu müssen. Die in der üblichen Fragestellung auftauchenden Begriffe von Akt und habitus, virtus informis und formata erwähnt Luther gar nicht. Alle Aussagen können im Gedanken an die im spiritus sanctus garantierte Einheit der drei theologischen Tugenden gemacht sein. Denn die dem sperare und bene agere vorausgehende fides ist gewiß nicht die fides acquisita. Ihr würde Luther nie die »fundamentale« Rolle zuschreiben, die er der fides in den Bemerkungen zu Hebr. 11, 1 zugewiesen hat. Luther denkt auch nicht an eine vorausgehende fides informis, da er in dieser nur eine fides acquisita erblicken würde. Die Relation zwischen der fides und dem sperare und bene agere gilt offenbar nur innerhalb der Einheit der drei theologischen Tugenden, die zugleich eingegossen werden und per consequens miteinander verbunden sind. Bei allen Aussagen über Funktionen der fides hat Luther bereits in dieser Zeit die fides infusa in der Einheit mit spes und caritas im Auge, wie er auch bei der Auslegung von Röm. 10, 17 »fides ex auditu« bis zur fides infusa durchstößt.

6. *Die Inhalte der fides*

In welcher Hinsicht fungiert die fides als Kundschaft, signum oder notificatio der unsichtbaren Dinge und als antecedens necessarium der spes? — Im Anschluß an Biel nennt Luther drei Grundwahrheiten, die der Laie explicite glauben muß: daß Gott existiert, daß er Vergelter und daß er Erlöser ist[154]. Die beiden ersten Wahrheiten sind in Hebr. 11, 6 enthalten, die dritte wird Act. 4, 12 ausgesprochen. Der Glaube an Gott den Erlöser schließt auch den Glauben an das Geheimnis der Trinität ein[155], da der Erlöser der Sohn Gottes ist, der in der Menschwerdung vom heiligen Geist empfangen worden ist. Das ist eine rein schematische Aufstellung der drei traditionellen Hauptstücke des Glaubens. Eine besondere Rolle spielt in den Randbemerkungen der im dritten Punkt genannte Glaube an den menschgewordenen Sohn Gottes als unseren Erlöser, die fides incarnationis[156].

---

[154] WA. 9; 92, 38ff. (zu Lomb., Sent. III d. 25, c. 2, n. 2), vgl. Scheel 2, S. 439f. Biel, Sent. III, d. 25, q. un., a. 2, concl. 5, O: minores explicite credere tenentur . . . quod deus est, quod remunerator est, quod mediator est sive redemptor humani generis. De primis duobus loquitur apostolus Hebr. 11, 6 . . . De tertio dicitur Act. 4, 12 . . . Articulus autem incarnationis praesupponit articulum trinitatis secundum b. Thomam 2 II q. 2, a. 8, ubi ait: Mysterium Christi explicite credi non potest sine fide trinitatis, quia in mysterio Christi hoc continetur, quod filius dei carnem assumpserit, quod per gratiam spiritus sancti conceptus sit et mundum renovaverit.

[155] In der Trinitätslehre gibt Luther dem Glauben den Vorrang vor aller Spekulation, die in Aporien hineinführt: WA. 9; 51, 24ff. (zu Lomb., Sent. I d. 32, c. 1, n. 2). Die Wahrheit des Glaubens und der Schrift spricht autoritativ für sich, wo das natürliche Verstehen versagen muß (WA. 9; 45, 2ff.; vgl. Scheel 2, S. 433 Anm. 5. 6). Darum sind alle Aussagen der Schrift maßgebender als Überlegungen, die mit philosophisch-rationalen Definitionen und Urteilen operieren (WA. 9; 90, 23 29, 1ff. 20ff.). Der Glaube ist an die Schrift gewiesen, ihr modus loquendi ist für ihn maßgebend (WA. 9; 51, 24ff.). Da ihren Worten geglaubt werden muß, hat sich auch die theologische Rede ihr anzupassen, statt umgekehrt den Inhalt der Schrift in das Gewand der aristotelisch-scholastischen Sprache zu zwängen (WA. 9; 84, 2ff.).

[156] Einen großen Raum nehmen zwar die Randbemerkungen zur Trinitätslehre ein, sie stellen jedoch keine Verbindung zum Glaubensbegriff her, nur daß betont wird, diese Wahrheiten seien Gegenstand

Im Joh.-Evangelium (5, 26) heißt es: Sicut enim pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio habere vitam in semetipso. Und an einer anderen Stelle (11, 25f.) sagt Jesus von sich: Ego sum resurrectio et vita; qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet; et omnis qui vivit, et credit in me, non morietur in aeternum. Beide Stellen sind Luther gleich wichtig und bilden als die Aussage dessen, was Christus ist und hat, den Gegenstand einer größeren Randbemerkung, in der zugleich sein kritisches Augustin-Verständnis deutlich wird[157]. Joh. 5, 26 dient Augustin in einem größeren Beweisgang als Argument dafür, daß beim filius dei das Sein und das »Haben vom Vater« identisch sind[158]. Sein und Haben sind in der ungeschaffenen Trinität nicht wie bei der Schöpfung geschieden, sondern ein und dasselbe. Darum sagt das Joh.-Wort nichts anderes, als daß Gott, der Vater, dem Sohn das Leben als sein Sein gab, indem er, der selber das ewige Leben ist, ihn zeugte. Luther verbindet im Anschluß an 2. Kor. 3, 6 die vita mit dem spiritus sanctus, dessen eigentümliches Werk es ist, lebendig zu machen und aus dem Tode zum Leben zu erwecken. Der Satz: »Der Vater hat das Leben in sich selbst« ist aber gleichbedeutend mit dem: »Der Vater bringt den heiligen Geist, der das Leben ist, hervor«. Wie das vom Vater gilt, so gilt es der Joh.-Stelle zufolge auch vom Sohne. Im Gegensatz zu Augustin besteht für Luther das göttliche Haben nicht in einem wesenseigenen Sein an und für sich, sondern in einem Hervorbringen und Mitteilen, das in der dritten Person der Trinität geschieht, ohne von den mitteilenden

---

des Glaubens und könnten darum nicht philosophisch ergründet werden (vgl. Anm. I 155).

[157] WA. 9; 17, 1ff.

[158] Augustin, de trin. 1, c. 12, n. 26: Plerumque enim dicit »Dedit mihi pater«, in quo vult intelligi quod eum genuerit pater, non ut tamquam iam existenti et non habenti dederit aliquid sed ipsum dedisse ut haberet genuisse est ut esset. Non enim sicut creatura ita dei filius ante incarnationem et ante assumptam creaturam, unigenitus per quem facta sunt omnia, aliud est et aliud habet, sed hoc ipsum est, quod est id quod habet. Quod illo loco (Joh. 5, 26) manifestius dicitur ... Neque enim iam existenti et vitam non habenti dedit ut haberet vitam in semetipso, cum eo ipso quod est vita sit. Hoc est ergo »dedit filio vitam habere in semetipso«: genuit filium esse incommutabilem vitam, quod est vita aeterna.

Personen geschieden zu werden. Aber auch der aus dem Vater und dem Sohne hervorgehende heilige Geist hat und ist das Leben nicht als sein eigentümliches Wesen an und für sich, sondern als sein eigentümliches Werk. — Wie, besser: wo kommt es in Christus, dem filius dei, zur productio spiritus sancti und damit zur Lebendigmachung durch den heiligen Geist? Wenn Christus von sich sagt, er sei die Auferstehung und das Leben, dann kann das allerdings mit Recht als Aussage von seiner deitas verstanden werden. Denn Christi Gottheit ist zugleich mit dem heiligen Geist der Schatz, aus dem Christus seine Gaben hervorbringt[159]. An dieser Stelle (Joh. 5, 26) gilt das jedoch in besonderer Weise von der Menschheit Christi, da sich Christus hier dem Glaubenden als dessen Leben und Auferstehung anbietet. Christus ist nach seiner Menschheit der Ort der vivificatio, ja das Leben selbst, und zwar für den Glauben. Darum muß der Glaube, dem sich Christus als das Leben verspricht, ein credere in humanitatem Christi sein. Er, der uns verheißen hat, daß er uns das ewige Leben schenken wird, ist in seiner Menschheit bereits in diesem Leben durch die fides incarnationis unser Heil und Leben[160]. Was ist mit der fides incarnationis gemeint, durch die und in der Christus zu unserem Leben (Joh. 11, 25), zu unserer Gerechtigkeit (1. Kor. 1, 30) und zu unserer Auferstehung (Joh. 11, 25) wird? Dieser Glaube, der schon gegenwärtig Leben und Auferstehung wirkt, kann nicht allein Zustimmung zu dem Faktum der Inkarnation sein. Luther denkt gewiß an das Menschsein Christi in seiner vollen Tragweite und greift den Gedanken auf, daß das Heilswerk Christi an seine Menschheit gebunden ist. Der Menschgewordene hat in seinem Leiden und Sterben unser Heil erworben; er ist um seines Leidens und Sterbens willen zu unserer Gerechtigkeit, zu unserem Leben und zu unserer Auferstehung geworden. Der Glaube empfängt daraus nicht nur die Verheißung der zukünftigen Auferstehung und des zukünftigen Lebens, das ihm Christus geben wird, sondern wird selber durch das Mitsterben hindurch zu einer gegenwärtigen Auferstehung und zu einem gegenwärtigen Leben. Denn der Tod Christi, der dem Tode die

[159] WA. 9; 17, 21ff.
[160] WA. 9; 17, 13ff.

Macht genommen und damit den Menschen vom Tode befreit hat, bewirkt im Glauben, daß der Mensch mit Christus stirbt. Der fides incarnationis, die sich an das Heilswerk Christi hält, wird die crucifixio Christi zum sacramentum und signum für das geistliche Sterben des Menschen in der Buße. Mit Christus stirbt der Glaubende der Welt und der Sünde, aber er lebt nun für Christus. Dieses vivere Christo ist die resurrectio, die gegenwärtig durch die fides incarnationis geschieht[161]. — Der Glaubende lebt in dem regnum Christi, wo Christus in der fides humanitatis und in dem velamentum seines Fleisches regiert[162].

---

[161] WA. 9; 18, 25ff. die zweite Randbemerkung zu der für Luther so bedeutsamen Stelle Aug., de trin. 4, c. 3, n. 6; vgl. W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther, S. 136ff., der aber leider nur die erste Randbemerkung (Z. 19—23) interpretiert. Luther stellt zwar keine Verbindung mit der fides incarnationis her. Ich glaube aber, in seinem Sinne das mori peccato (mundo) in der Buße und das gleichzeitige vivere Christo als eine Funktion der fides incarnationis auffassen zu dürfen. Denn nach Jetter (S. 139 Anm. 1) »scheint Luther hier mit 'sacramentum' (in der ersten Randbemerkung) über die scholastische Dogmatik hinweg auf Augustin zurückzugreifen und ein andersartiges, gerade nicht in den Sakramenten erfolgendes Gegenwärtig- und Wirksamwerden der Passion Christi zu meinen, nämlich ein durchs Wort vermitteltes«. Bei dem Wort handelt es sich kaum um die gesetzliche Lebensregel für die imitatio, sondern um das Wort, das den Glauben fordert und im Glauben wirksam ist. Denn die mors Christi bewirkt zugleich zweierlei: ein mori Christo und ein mori mundo. Das bedeutet doch wohl: durch das Sterben Christi — durch das Wort vom Kreuzestod Christi — werden Unglaube und Glaube in ihrem Gegensatz offenbart, der Unglaube als ein mori Christo und der Glaube als ein mori mundo. In beiden kommt es aber auch zu einer gegensätzlichen resurrectio: wer im Glauben der Welt abstirbt, der lebt nun für Christus (vivere Christo); wer hingegen im Unglauben sich Christus verschließt, der lebt der Welt (vivere mundo).

[162] WA. 9; 23, 28ff. 39, 29ff.: zwei fast wörtlich übereinstimmende Randbemerkungen, die eine zu Augustin, de trin. 15, c. 19, n. 37, die andere zu der Stelle beim Lombarden (Sent. I d. 10, c. 3, n. 8), wo dieser jene Augustin-Stelle zitiert. Luther stellt sich in bewußten Gegensatz zu Augustin, wenn er behauptet, man könne die Bezeichnung Christi in Kol. 1, 13 als filius caritatis (oder dilectionis) sua (scil. dei) durchaus wiedergeben durch die andere »filius spiritus sancti«. Dieses Verständnis will Augustin gerade ausschließen: Der heilige Geist kann den Eigennamen »caritas« tragen, weil der dem Vater und dem Sohne gemeinsame heilige Geist die zwischen dem Vater und dem Sohne bestehende Liebe

Damit stellt Luther das Christus-Geschehen mit der fides humanitatis unter das Vorzeichen der Verborgenheit. Christus ist gerade um seines Menschseins willen unser Heil und Leben, und die Heilsgüter sind doch unter seiner Menschheit verborgen, so daß Christus unter der Hülle seines Fleisches regiert. Der Glaube hält sich an die humanitas Christi und erweist sich darin als echter Glaube, daß er das glaubt, was hier verborgen ist. Damit wird die fides humanitatis zur »Kundschaft« des in Christus verborgenen Heils, des Heils, das Christus selber in seinem Menschsein und in dem velamentum seines Fleisches ist. Daß Christus in der Verborgenheit seiner Menschheit unsere vita, iustitia, resurrectio ist, dessen argumentum, signum und notificatio liegt nur im Glauben. Indem der Glaube von dem in Christus verborgenen Heil Kenntnis nimmt und gibt, wirkt er selber Leben und Auferstehung im Menschen. Zugleich führt der Glaube die Hoffnung mit sich, weil Christus sein Reich der Verborgenheit einst dem Vater übergeben wird und weil Christus, der gegenwärtig in seiner Menschheit unser Leben ist, uns das ewige Leben schenken wird, wenn

---

repräsentiert, ohne daß der heilige Geist dadurch zum alleinigen wesenhaften Subjekt der caritas erhoben wird (vgl. dagegen Luthers kritische Erwägung WA. 9; 39, 21ff.). Sonst wäre allerdings nach Kol. 1, 13 der Sohn nicht nur Sohn des Vaters, sondern auch Sohn des heiligen Geistes. Das wäre aber eine widersinnige Auslegung dieser Stelle. Hier kann also mit der caritas nur die göttliche Substanz und Natur gemeint sein, aus der der Sohn gezeugt ist. Für Luther ist Christus nach seiner Menschheit filius spiritus sancti, weil er als Mensch vom heiligen Geist empfangen worden ist (vgl. WA. 9; 93, 6f. Anm. I 154). So muß Paulus hier verstanden werden. Denn die über diesem Leben aufgerichtete Herrschaft Christi, in der wir durch den Glauben Leben und Heil haben, ist die der Menschheit und nicht der Gottheit Christi. Die Menschheit Christi birgt Gottes Heil für uns in diesem Leben. — Die Verse Hebr. 10, 19f., die vermutlich hinter Luthers Aussagen stehen, wurden in der Tradition auf das Fleisch Christi gedeutet, das in der Eucharistie unter dem Brot verhüllt dargeboten und vom Glauben genossen wird. Glossa interl.: »per velamen«, i. e. carnem suam, caro velabat deitatem; vel quia sub velamine fidei sumitur a fidelibus. Glossa ord.: »per velamen« . . . Per hoc manet via illa pervia, quia sumunt fideles ut viaticum carnem Christi velatam omni sensui. Videtur enim panis et tamen vere est caro Christi. Luther kann von dem eucharistischen Gedanken völlig absehen. — Vgl. zu den beiden Randbemerkungen auch Jetter, S. 141.

er uns den heiligen Geist in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne geben wird[163].

Es bleibt noch die eigentümliche Rolle zu beleuchten, die die fides in dem zweiten der beiden frühen Sermone Luthers spielt[164]. Thema dieser Predigt ist Joh. 3, 16. Luther erweitert den Gedanken, daß Gott seinen eingeborenen Sohn uns zum Heil gegeben hat, durch die Reflexion auf andere Gaben Gottes, die uns ebenfalls zum Heil anvertraut sind. Das sind neben Christus die Welt und wir selber[165]. Christus ist die größte Gabe, durch die Gott dem Menschen das Heil bereiten will, nachdem er sich die anderen Gaben nicht zum Heil hat dienen lassen[166]. Denn darauf kommt es bei allen Gaben Gottes an, daß der Mensch sie sich zum Heil gereichen läßt, statt sie sich zum Unheil werden zu lassen. Dem heilsamen Schenken und Wirken Gottes muß menschlicherseits ein heilsames Empfangen und Mitwirken entsprechen. Das geschieht durch den Glauben[167]. Heilsam sind dem Menschen Gottes Gaben, wenn er sie sich zu Gebrauch (usus), Unterweisung (instructio, intellectus) und Verlangen (affectus) dienen läßt[168]. In allen drei Bestimmungen weist Gottes Gabe über sich selbst hinaus. Das gilt zunächst von der Welt. Im Gebrauch[169] steht sie uns als Gottes Schöpfung zu Dienst und Mithilfe[170] bereit und läßt uns in Freud und Leid, im Haben wie im Entbehren Gott als den Schöpfer loben. Im Unterweisen lehrt sie uns in der Schöpfung Gottes Schöpfungsweisheit erkennen, gibt uns in Parabeln, Sprichwörtern und Allegorien praktisch-moralische Weisheit zu erkennen und lehrt uns die Geheimnisse der göttlichen Trinität abbildhaft begreifen[171]. Im Affekt richtet sie unser Verlangen über die irdischen Güter hinaus auf das höchste Gut, auf Gott[172]. Der

---

[163] WA. 9; 23, 28ff. 39, 29ff. 17, 9ff.
[164] WA. 4; 595ff. (BA. 5; 26ff.).
[165] WA. 4; 597, 16ff. 599, 10ff. 36ff.
[166] WA. 4; 599, 36ff.
[167] WA. 4; 596, 34ff. 597, 5ff. 601, 7ff.
[168] WA. 4; 597, 22.
[169] WA. 4; 597, 26ff.
[170] WA. 4; 597, 23. 35f. 598, 8f.
[171] WA. 4; 598, 14ff.
[172] WA. 4; 598, 29ff.

Mensch ist als das Ebenbild Gottes sich selber Gottes heilsame Gabe. In seinem liberum arbitrium hat er gerade diejenige Gabe Gottes, durch die er sich in Gebrauch, Verstehen und Begehren die Welt als Schöpfung zu Dienst sein lassen kann[173]. Christus hat eine besondere Bedeutung als Gottes Heilsgabe, weil er das, was er uns zu geben vermag, unsichtbar, geistlich gibt, nicht aber vorfindlich, sichtbar wie die Schöpfung, die in allem nur Hinweis auf ihn ist[174]. Das haben aber alle Gaben gemeinsam, daß sie als Gottes Gaben unseren Glauben verlangen, um bei uns in richtiger Weise Gebrauch, Verstehen und Verlangen zu finden. Der Mensch hat sich jedoch allen Gaben gegenüber im Unglauben verfehlt[175]. Die Welt hat er nicht im Glauben als Gottes Schöpfung verstanden[176], indem er sie zum Ruhepunkt seines Erkennens und Verlangens genommen hat, obgleich er sie sich als vestigium dei nur zum Durchgangspunkt auf dem Wege zu Gott dienen lassen sollte. Das ist die Wurzel alles Übels und auch der Grund für das verfehlte Christusverständnis. Das Christus- und das Weltverständnis sind zwei verschiedene Stufen, auf denen der Mensch fortschreitet, wenn er vom Verstehen des Vordergründig-Irdischen der Schöpfung zum Verstehen des Verborgen-Geistlichen in Christus gelangt und sich so vom Zeichen auf das Bezeichnete weisen läßt[177]. Im Unglauben verkehrt sich der Nutzen zum Schaden (damnum), die Weisung zur Verblendung (caecitas), das gute Verlangen zur Bosheit (malitia)[178]. So hat sich der Mensch im Unglauben dem Unheil ausgeliefert. Aus der hilfreich dienenden Schöpfung ist die verderblich unheilvolle Welt geworden. Der Mensch, der sich selbst an die Welt verloren hat, wird mit dem Ende der Dinge und der Welt in den Tod seiner selbst hineingerissen. Er erfährt den Tod als tötende Macht. Vor Gott verurteilt ihn seine Sünde, die ihn des Mißbrauches der Welt und der Verfehlung seiner selbst schuldig

---

[173] WA. 4; 599, 26ff. (10off.).
[174] WA. 4; 600, 3ff. (599, 36ff.).
[175] WA. 4; 601, 26ff.
[176] WA. 4; 602, 20f.
[177] WA. 4; 600, 6ff. 601, 33ff. 602, 20ff.
[178] WA. 4; 601, 27ff. 604, 15ff. 602, 20ff.

spricht. Was der Mensch als Gottes Schöpfung anblicken sollte, das schreckt ihn jetzt mit peinigend eindringendem Anblick. Wie der Mensch in seinem liberum arbitrium die Möglichkeit hat, sich der Welt als der Schöpfung Gottes zuzuwenden und sie sich zur heilsamen Gabe werden zu lassen, so wird im Unglauben sein freier Wille in der Gestalt seines »schlechten« Gewissens zur Ursache, daß ihn selber der Tod ergreift, die Sünde schuldig spricht und die Kreatur in Schrecken setzt, ohne daß er dem allen und sich selbst entfliehen kann[179]. Christus aber wird ihm aus dem Heiland und Helfer zum Richter, der ihn im Tode läßt, ihn als schuldig verurteilt, und dessen richtender Anblick wie der Anblick der Welt für ihn höllische Verlorenheit bedeutet[180]. Im Glauben hingegen bleibt die Welt Gottes Schöpfung, da der Glaube in ihr den Spiegel und die Fußstapfen Gottes erblickt, so daß die Welt für die Augen des Glaubens über sich hinausweist. Der Wille bleibt frei und ist nicht im schlechten Gewissen sich selbst zum Fluch. Christus vor allem bleibt, was er ist: der Heiland. Der Glaube hat in Christus Gottes heilsame Gabe, ja er hat ihn im Gebrauch, indem er ihn als das will, was er ist[181]. Der Glaube läßt sich Christus zu dem Zweck dienen, zu dem er gekommen ist, als er um unseres Heils willen kam.

Verstehend blickt der Glaube auf die Gaben Gottes wie auf einen Spiegel, jedoch nicht wie auf einen Spiegel, in dem der Mensch sich selbst betrachtet, so daß er in seiner Verblendung in Wahrheit nichts sieht, ihn indessen nur der schreckende Anblick der Kreatur und des Richters trifft; vielmehr blickt er gleichsam durch den Spiegel hindurch, weil er Gottes Gaben als ein Zeichen dessen versteht, was unsichtbar und verborgen ist[182]. Der Affekt des Glaubens bleibt nicht an der Kreatur hängen, sondern schreitet über sie hinweg zum Schöpfer, auf den sich das Verlangen der Liebe richtet[183]. So setzt der Glaube, indem er die sichtbare Welt als Spiegel des unsichtbaren Gottes

[179] WA. 4; 602, 4ff. 604, 25ff.
[180] WA. 4; 602, 10ff.
[181] WA. 4; 604, 6ff.
[182] WA. 4; 602, 16ff.; vgl. 598, 21ff.
[183] WA. 4; 602, 21f. 603, 12ff. 598, 29ff.

transzendiert, blindlings hoffend seinen Fuß auf das Unsichtbar-Zukünftige, statt sich auf das Sichtbar-Gegenwärtige zu stellen[184]. Darum fällt er nicht mit dem Gegenwärtigen zusammen der Vergänglichkeit anheim wie der Unglaube, der ohne Hoffnung keinen Bestand (substantia) hat, der wohl Erfahrung des Verfügbaren, aber nicht wie der Glaube Kundschaft und Offenbarung des Verborgenen hat.

Luther ist in diesem frühen Sermon weitgehend von den Gedanken des neuplatonischen Symbolismus beeinflußt, wenn er die Welt als speculum und vestigium für Gottes Wesen betrachtet und wenn er das Heil des Menschen darin erblickt, daß er sich in seinem Erkennen und Verlangen von den sichtbaren Dingen auf das unsichtbare göttliche Sein lenken läßt[185]. Indem Luther die spekulative Kontemplation[186] hinter dem Glauben, daß die Welt Gottes Schöpfung und Fußstapfe ist[187], zurücktreten läßt und das affektive Verhältnis zu dem Sichtbaren wie zu dem Unsichtbaren an den Glauben bindet[188], scheint er mir jedoch den neuplatonisch-mystischen Gedanken eine eigene Note zu geben. Überhaupt wird bemerkenswert sein, welche zentrale Funktion der Glaube — und der Unglaube — erfüllt als die Antwort des Menschen auf Gottes Gaben, eine Funktion, in der das Verhältnis des Menschen zur Welt, zu sich selber und zu Christus zu einer Einheit zusammengefaßt ist.

---

[184] WA. 4; 602, 25ff. Hier ist ein anderes Verständnis von substantia im Spiel als in der Randbemerkung zum Lombarden über Hebr. 11, 1. Die fides ist nicht wie dort die Grundlage, d. h. die Voraussetzung, für das Hoffen, sondern ist das Bestandhaben des Menschen in den res sperandae. Der Unglaube ist ein Bestandhaben in den gegenwärtigen Dingen; mit dem Vergehen dieser Dinge hat er selber keinen Bestand mehr, so daß der Ungläubige selber mit den Dingen in den Abgrund stürzt, mit ihnen die Grundlage seiner Existenz verliert. Im Glauben haben die zukünftigen Güter im Menschen Bestand (sie subsistieren in ihm), und er hat in ihnen Bestand für die Zukunft.

[185] Der trinitarische Symbolismus durchzieht den ganzen Sermon. Auch in den Randbemerkungen begegnet er verschiedentlich, z. B. WA. 9; 14, 11ff. 36, 39ff. 80, 28ff.

[186] WA. 4; 598, 24.

[187] WA. 4; 602, 20ff.

[188] WA. 4; 602, 28 (vgl. 603, 12f. das affektive Verhältnis — 603, 26ff. das Glaubensverhältnis).

II

DIE ZEIT DER 1. PSALMEN-VORLESUNG 1513—15[1]

1. Der virtus-Begriff

Im Verlauf seiner ersten Psalmen-Vorlesung gibt Luther keine direkte Definition eines Begriffes der virtus. Offensichtlich redet er jedoch an verschiedenen Stellen von der virtus als einer Tugend des Menschen. Das erhellt sowohl aus dem Objektbezug der virtus als auch aus den Funktionen, die der virtus im Blick auf das Subjekt zukommen.

Vom Objekt her ergibt sich ein Allgemeinbegriff der moralischen Tugend, der auch mit der caritas in eine Beziehung gebracht wird. Im Scholion und in der Adnotatio zu Ps. 1, 2 skizziert Luther einen vierfachen »processus in moralibus«, einen vierfachen Weg des moralischen Verhaltens. Der voll-

---

[1] Als Quellen werden berücksichtigt: 1. die Glossen und Scholien der ersten Psalmen-Vorlesung (WA. 3 und 4 mit den Ergänzungen WA. 9; 116—121 und ThStKr 90, 1917, S. 522—526) sowie die Adnotationes zu Fabers Quincuplex Psalterium (WA. 4, 463—526); auch die Texte der Druckbearbeitung 1516 werden zuweilen für die Interpretation herangezogen, da Luther in ihnen zweifellos altes Material aus den Jahren 1513—15 verarbeitet hat; das sind die Texte WA. 3; 15, 13—26, 18 (Ps. 1) und 39, 21—60, 7 (Ps. 4), ferner die Auslegung von Ps. 22—24 WA. 31 I, 462—480; mit großer Wahrscheinlichkeit gehören hierher auch die von Vogelsang herausgegebenen »Unbekannten Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung«, AKG 27, 1940 (vgl. H. Beintker, Zur Datierung und Einordnung eines neueren Luther-Fragmentes, WZ Greifswald 1, 1951/52, Nr. 2/3, S. 70—78). — 2. Von den in Löschers Sammlung (WA. 1, 20ff.) überlieferten sieben einzelnen Predigten werden von der WA. zwei in das Jahr 1516 gelegt: WA. 1; 53, 7ff. am 23. 3. 1516 und WA. 1; 58, 17ff. im März 1516 (das Datum beider Predigten hat Vogelsang, ZKG 50, 1931, S. 124, nicht angefochten, sondern für wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher gehalten). Zwei weitere Predigten hat Vogelsang gegen die WA. (Löscher) auf spätere Zeitpunkte datiert: a) WA. 1; 37, 21—43, 33 WA.: am 27. 12. 1514;

kommene Weg, der von der lex dei und den consilia euangelii gefordert wird, ist charakterisiert per debitum medium et debitum finem. Er wird von der virtus und caritas beschritten. Im Gegensatz dazu geht der Mensch im vitium und peccatum einen Weg des indebitum medium und des indebitus finis, einen Weg der vollkommenen sittlichen Verderbnis, auf dem weder moralisch gut noch religiös verdienstlich gehandelt wird. Außer diesen beiden Wegen gibt es noch die beiden Möglichkeiten, daß im moralischen Verhalten entweder das gebotene Mittel mit einem verbotenen Zweck oder ein verbotenes Mittel mit dem gebotenen Zweck vereinigt wird[2]. Hier interessiert nicht das Schema der vier Wege, mit dem sich Luther den traditionellen Überlegungen zum Verhältnis von Medial- und Finalobjekt im sittlich-religiösen Verhalten anschließt. Unmittelbar für den Tugendbegriff ist nur das im 1. Weg beschriebene sittliche Verhalten von Belang. Die knappe Charakteristik dieses Weges durch das medium debitum und den finis debitus auf der Objektseite sowie durch die virtus und die caritas auf der Subjektseite ist nur auf dem Hintergrunde scholastischer Sätze über die moralische Tugend und die caritas in ihrem Verhältnis zu den Objekten verständlich. Nach scholastischer Auffassung bewirkt die moralische Tugend den

Vogelsang, a. a. O., S. 123: wahrscheinlich am 27. 12. 1517, vielleicht auch 1518; b) WA. 1; 52, 15—53, 4 WA.: 11. 11. 1515; Vogelsang, a. a. O. S. 122: 11. 11. 1519. Ich übernehme hier die Datierungen Vogelsangs. Zwei andere Predigten (WA. 1; 20, 1—29, 31 WA.: 25. 12. 1514 und WA. 1; 30, 1—37, 18 WA.: 26. 12. 1514) scheinen mir aus sachlichen Gründen, die ich hier nicht darlegen kann, ebenfalls aus einem späteren Jahre zu stammen. Ich möchte in ihnen Predigten vom gleichen Tage aus dem Jahre 1516 (oder 1517) sehen, so daß wir drei Weihnachtspredigten des Jahres 1516 (zusammen mit der Predigt WA. 1; 115, 7—117, 10) oder des Jahres 1517 (zusammen mit der Predigt WA. 1; 37, 21—43, 33) haben. Für den Zeitraum 1513—15 bleibt dann keine überlieferte Gemeindepredigt, sondern nur die am 1. 5. 1515 auf dem Ordenskapitel in Gotha gehaltene Predigt »contra vitium detractionis« (WA. 1; 44—52; in Roths Sammlung WA. 4; 675ff.). Hinzu kommt noch der separat überlieferte Sermo praescriptus praeposito in Litzka 1512 WA. 1; 10—17. — 3. Die Randbemerkungen zu Anselm und zu Trittenhem (WA. 9; 104—114) werfen für die folgende Untersuchung sachlich nichts ab.

[2] WA. 3; 27, 11ff. 4; 466, 10ff.

richtigen Umgang mit den Medialobjekten, d. h. mit allen geschaffenen Gütern; sie dirigiert alle Akte, die sich auf die Dinge außer Gott beziehen. Darüber hinaus gibt die caritas das richtige Verhältnis zu dem Finalobjekt, zu Gott, dem einen, höchsten, ungeschaffenen Gut. Die Medialobjekte kennzeichnen also die moralische Tugend, während das Finalobjekt der caritas zugeordnet ist. Erst aus der Vereinigung der moralischen Tugend mit der caritas resultiert das vollkommen gute und verdienstvolle sittlich-religiöse Verhalten, das sowohl auf das richtige Mittel als auch auf den richtigen Zweck bedacht ist[3]. Denn nach traditioneller Meinung ist das pflichtgemäße Handeln im Bereiche der media das moralisch gute Verhalten, das von den moralischen Tugenden getragen wird. Es wird außerdem religiös verdienstvoll, wenn es von der theologischen Tugend der caritas auf Gott als das letzte dem Menschen verordnete Ziel ausgerichtet wird. Der von Luther in der Charakteristik des vollkommenen moralischen processus übernommene traditionelle Allgemeinbegriff der moralischen Tugend verliert in der Fortsetzung des Scholions sein sachliches Gewicht, wenn Luther das consilium über das debitum medium nicht, wie man nach dem traditionellen Denken und einer Darstellung Luthers an anderer Stelle erwarten sollte, in der moralischen Tugend der prudentia, sondern in der fides gegeben sieht und Christus das wahre medium nennt, durch das der Mensch zu Gott kommen kann[4]. Also sind doch nicht die philo-

[3] Biel, Sent. III d. 36, q. un., a. 2, p. 4, concl. un., Q: Virtutes morales sunt circa media tanquam circa obiecta . . . sola caritas est, quae omnium virtutum actus ordinat et inclinat ad ultimum finem. Sent. III d. 33, q. un., a. 1, not. 2, B. Bonav., Sent. III d. 27, a. 1, q. 1, ad 5: das obiectum caritatis ist das summum bonum; das obiectum der virtutes cardinales ist jeweils ein bonum creatum. Sent. III d. 33, a. un., q. 3, ad obj.

[4] WA. 3; 27, 28ff. 4; 466, 17ff. Die prudentia nennt Luther WA. 3; 404, 24ff. Wenn Luther die prudentia im religiösen Aspekt durch die fides ersetzt, so hat er dabei einen Vorgänger in Bonaventura, der der fides die Funktionen im religiösen Bereich überträgt, die der prudentia im moralischen Bereich zukommen. Bonav., Sent. III d. 23, a. 1, q. 1, co.: ipsa fides, qua in deum credimus, non tantum est virtus, verum etiam auriga virtutum, sicut de prudentia dicit Bernardus, ad Eugenium (de consid. 1, c. 8, n. 9. 11; 1, 413f.).

sophisch-moralischen Tugenden Voraussetzungen und Mittel, um zum Ziel zu gelangen; kein geschaffenes bonum darf zum Medialobjekt auf dem Wege zum Heil genommen werden; kein Rat der Vernunft kann über das medium debitum entscheiden. Allein Gottes Rat wählt das richtige Mittel und weist den richtigen Weg, indem er Christus zum medium setzt und damit den Gehorsam des Glaubens — zunächst hier noch als der Gehorsam des Mönches gedacht — fordert. Diese Interpretation dessen, was Rat, Mittel und Weg zum Heil ist, enthält gewiß eine versteckte Kritik an der traditionellen Koordination von medium und finis sowie von virtus und caritas. Sie entfaltet sich jedoch nicht zu einer offenen Kritik an dem von Luther zuvor zweifellos verwendeten Begriff der moralischen Tugend, die das Medialobjekt intendiert und der caritas vorgeschaltet ist.

Alles, was Luther über den subjektiven Charakter der virtus sagt, geht von dem Satze aus, daß die Tugenden in der anima ihren Sitz haben[5]. An die Stelle des Begriffes »anima« kann Luther jedoch den theologisch qualifizierten Begriff des spiritus setzen. Der spiritus ist kein neutrales Prinzip im Menschen; er ist vielmehr das Prinzip des geistlichen Seins im Gegensatz zur caro, dem Prinzip des fleischlichen Seins. Dadurch wird auch die Objektivation der anima zum neutralen Seinsprinzip des Menschen in Frage gestellt. Der Satz »sola anima capax est gratiarum et virtutum« ist nun nicht mehr die objektive Definition für das Subjekt der Tugenden, sondern besagt, daß nur der Mensch, der nicht dem Fleische lebt, die Tugenden, und zwar die geistlichen Gnadentugenden, besitzt[6].

Darüber, in welcher Weise die Tugenden ihr Sein in der anima haben, ist nur spärliche Auskunft zu erhalten. Den

---

[5] WA. 3; 248, 3 404, 20ff.

[6] WA. 3; 261, 1ff. — Die aristotelisch-scholastische Bestimmung der virtus nimmt zunächst die anima als Ort der Tugenden an und entscheidet dann auf Grund dieser Annahme, ob die virtus als potentia, passio oder habitus in der anima ist. Biel, Sent. III d. 23, q. 1, a. 1, not. 2, B: Philosophus 2. Eth. investigans divisionem virtutis moralis praesupponit eam esse aliquid in anima. Et ideo inquirit quae sint in anima, ut istis cognitis inquiratur, quod horum sit virtus. Asserit autem tria esse in anima c. 5, scil. passiones, potentias, habitus. Vgl. Arist., Eth. Nic. 2, c. 4 (5), 1105b 20 (n. 181 Spiazzi).

habitus-Begriff verwendet Luther nur am Rande und unterscheidet mit ihm Beschaffenheiten des Intellektes wie scientia, sapientia, prophetia von Beschaffenheiten der affektiven Kräfte. Die Beschaffenheiten des Affektes können gut oder böse sein, d. h. sie können Tugenden oder Laster sein, je nachdem ob sie an Christus oder an der Welt orientiert sind[7].

Biblische Begriffe, die in der Tradition dazu dienen, um die Tugenden als schmückende Qualitäten der Seele zu bezeichnen, werden von Luther ebenfalls so gedeutet, jedoch ohne Zuhilfenahme des habitus-Begriffes. In der Auslegung von Ps. 44, 5 wird die caritas als species von der pulchritudo der anderen Tugenden abgegrenzt[8]. Ohne es genauer auszusprechen, operiert Luther mit einer Unterscheidung zwischen species und pulchritudo, die er auf das Verhältnis der caritas zu den anderen Tugenden überträgt. Aus einer Interpretation von species und pulchritudo an anderer Stelle[9] läßt sich der Grund für die differenzierende Deutung auf die caritas und die virtutes erschließen. Luther meint, daß die übrigen Tugenden neben der caritas, die sog. moralischen Tugenden, der anima einen Schmuck verleihen, daß jedoch erst die caritas die zur Vollkommenheit geformte schöne Erscheinung hervortreten läßt. Denn in der species kommt die pulchritudo in vollkommener, einheitlicher Form zur Erscheinung. Die Bestimmungen der Form und der Erscheinung erheben den Begriff der species über den der pulchritudo. Die caritas kann die species genannt werden, weil sie alle anderen Tugenden zur vollkommenen Erscheinung zusammenschließt, indem sie ihnen eine einheitliche

[7] WA. 3; 493, 3ff.

[8] WA. 3; 259, 27f.: »species« caritas, »pulchritudo« autem ceterarum virtutum decor. Daneben gibt Luther noch zwei andere Interpretationen: 1. quomodo differunt species et pulchritudo? forte quia species naturalia, pulchritudo autem gratuita significat (24f.). Hier wird species nicht als ideelle Erscheinung verstanden, sondern als äußere Erscheinung mit allen natürlichen Gegebenheiten im Gegensatz zur inneren Schönheit der Gnadengaben. 2. Seu »species« substantia personae, »decor« operatio multiformis. Hier ist die species die innere, ideelle Erscheinung der Person, deren Wesen, für das die vielfältige Tätigkeit schmückende Erscheinung ist. In der Zgl. (WA. 3; 250, 15) interpretiert Luther die Stelle durch das Ps. Hebr.: Gloria et decore tuo.

[9] WA. 3; 281, 8ff.; vgl. WA. 3; 250, 33f.

Form gibt. So wirkt im Begriff der species der forma-Begriff noch nach, obwohl Luther die caritas nicht die forma virtutum nennt. Dieses Verhältnis der caritas zu den moralischen Tugenden deckt sich mit der Koordination von virtus und caritas, die sich aus dem unterschiedlichen und zugleich sich ergänzenden Objektbezug ergibt[10]. Im Subjekt stehen sie wie pulchritudo und species zueinander. Luther hält daran fest, in den Tugenden einen Schmuck der Seele (decor, pulchritudo, ornatus) zu erblicken[11] und die caritas als die höchste Tugend zu werten, die alle anderen Tugenden in der Seele zur Einheit und vollkommenen ideellen Erscheinung zusammenfaßt.

Die im heiligen Geist und in der Gnade geschenkten Tugenden — und mit ihnen die Gaben des heiligen Geistes (dona) und der Gnade (gratiae) — sind nicht nur Schmuck und Kleid für die anima, sondern auch Waffenrüstung und Balsam, die zum Widerstand stärken und vor Verderbnis bewahren[12].

Dem Verständnis der virtus als decor animae liegt ursprünglich die Meinung zugrunde, daß die virtus eine der Seele inhärierende, habituale Qualität ist[13]. Von dieser Auffassung ent-

[10] Vgl. S. 76ff.

[11] Vgl. zu dem Gedanken des Schmuckes durch Tugenden und vor allem durch die caritas auch WA. 4; 233, 34ff. 109, 16ff. Damit verwandt ist der andere Gedanke, daß die Seele mit den verschiedenen Tugenden bekleidet wird. Auf dieser Linie liegt die Deutung der varietas in Ps. 44, 10. 15 auf die Tugenden: WA. 3; 252, 2. 16f. Lyra deutet beide Stellen auf die varietas charismatum et virtutum, Bernhard (in Cant. serm. 27, n. 3; 1, 1361) auf die varietas gratiarum atque virtutum. Vgl. auch Anm. I 7, ferner Anm. I 43 (Biel, Sent. I d. 14, q. 2, a. 1, not. 2, B), Anm. I 75 (Duns, Sent. I d. 17, q. 1—3, a. 4, § 23), Anm. I 100 (Biel, Sent. III d. 23, q. 2, a. 3, dub. 5, S). Bei Luther vgl. WA. 4; 226, 26ff.

[12] WA. 3; 260, 18ff. (28); vgl. 3; 261, 4. WA. 4; 23, 13 3; 195, 16ff. (vgl. 3; 44, 3ff.).

[13] Vgl. Anm. I 7 und die weiteren Stellen, auf die in Anm. II 11 verwiesen wird. Was von der Gnade gesagt wird, gilt in den ontologischen Bestimmungen auch von der virtus, da diese als habitus (vgl. Anm. II 6) eine inhärente Qualität oder akzidentale Form ist. Biel, Sent. II d. 26, q. un., a. 2, concl. 2, E: Gratia non est substantialis sed accidentalis forma animae infusa . . . cum gratia est aliquod ens positivum . . . et non est substantia ergo accidens. Omne autem accidens est forma inhaerens . . . Inhaeret autem animae, cum fit eius ornatus ipsam denominans et gratificans. Nec aliud subiectum assignari potest.

fernt sich Luther, wenn er die virtus, mit der Gott den Menschen schmückt und ausrüstet, als Kraft schlechthin versteht. So nennt er die drei theologischen Tugenden und alle anderen Tugenden die Kraft, durch die die memoria im Guten befestigt wird. Die memoria bezeichnet dabei die substantia animae, den Grund der Seele[14]. Da die Seele das Prinzip des Lebens ist, wird in ihrem Grunde in spezieller Form der Seinsgrund des Menschen vorgestellt. Die Tugenden sind demnach die Kraft der Existenz in ihrem Grunde. Sie können mit den Knochen verglichen werden[15]: wie die Knochen die Festigkeit und Stärke des Leibes sind, so sind die Tugenden die Kraft der Seele. Ihnen verdankt das Dasein Festigkeit und Stärke, während es in den natürlichen Affekten, die im Bilde »Fleisch« und in der Wahrheit »fleischlich« sind, schwach und haltlos ist. Die Tugenden sind die vires animae schlechthin, also nicht die habituale Perfektion von vorgegebenen neutralen Seelenkräften.

Noch weiter führen die Aussagen, in denen unter der übernatürlichen Kraft der virtus die heilsame Kraft Gottes verstanden wird, durch die er die Seinen stärkt; das tut Gott aber nur dadurch, daß er durch sein Evangelium den Glauben fordert, aufrichtet und bekräftigt. Das Bekleidetwerden mit der Tugendkraft (Lk. 24, 49) bedeutet dann nicht die Verleihung einer schmückenden und stärkenden Qualität, sondern das In-Kraft-Treten und In-Kraft-Sein des Glaubens, der das Heil in Gottes Wort und nicht in dem Vermögen der »Welt« und des »Fleisches« ergreift[16]. An diesem Punkt verläßt Luther eindeutig den Umkreis jener Aussagen, in denen er an die traditionelle Definition der virtus als einer der Seele inhärierenden habitualen Qualität anknüpft. An zahlreichen Stellen erhebt er nun, die Fesseln der aristotelisch-scholastischen Psychologie sprengend, die virtus zu der Kraft, durch die Gott im Glauben

[14] WA. 3; 44, 23ff. (45, 1f.). Wie es dazu kommt, daß Luther die substantia animae in der memoria ansetzt, in der sich alle Tugenden als Kraft erweisen, soll, soweit es möglich ist, im nächsten Kapitel bei der Behandlung des trinitarischen Symbolismus aufgezeigt werden. Von vornherein ist aber deutlich, daß hier nicht der präzise aristotelische Substanzbegriff vorliegt.

[15] WA. 3; 69, 29f. 4; 154, 8ff. 3; 493, 33ff. 168, 25ff.

[16] WA. 3; 302, 40ff. 4; 168, 23f. 3; 493, 33.

mächtig ist. Ehe aber der Blick darauf gelenkt werden kann, wie die virtus von Luther als die Kraft Gottes im Menschen verstanden wird, ohne zu einem qualitativ-habitualen Tugendvermögen zu werden, müssen noch einige Unterscheidungen am virtus-Begriff aufgewiesen werden, die Luther auf dem Boden des Schulbegriffes macht.

Die Tugenden können nach den Potenzen des Intellektes und des Affektes differenziert werden: Die virtutes intellectuales oder speculativae gehören dem Intellekt an, während die virtutes morales oder practicae den Affekt, den Willen betreffen. In die virtutes affectivae kann das gesamte affektive Verhalten einbezogen werden, selbst wenn es als Hoffnung oder als Liebe zu Gott unter den Begriff der theologischen Tugend fällt[17]. Luther sieht den Menschen in der Totalität seiner Affekte entweder geistlich bestimmt und an Christus orientiert oder fleischlich bestimmt und an der Welt orientiert[18]. Der geistliche Bestimmungsgrund, nicht das Prinzip des vernünftigen, freien Willens, erhebt die moralischen Tugenden des Affektes über die »fleischlichen« Leidenschaften des Affektes (passiones). Der schärfer begrenzte Tugendbegriff der Scholastik setzt den Willen zum Träger der Tugenden, da die Tugenden im eigentlichen Sinne das Handeln des Menschen

---

[17] Virtutes morales und intellectuales: WA. 3; 60, 33ff.; vgl. WA. 4; 109, 16ff. (die fides oder confessio als ornatus intellectus, rationis speculativae virtutis und der amor = pulchritudo als ornatus practicae virtutis, vis appetitivae). Das Nebeneinander von intellektiver und affektiver Ausstattung WA. 3; 493, 3ff. (habitus in intellectu — habitus concupiscibiles et irascibiles), WA. 3; 44, 30 (scientia — virtus) vgl. Z. 13ff. (eruditio) und Z. 23ff. (virtus), WA. 4; 233, 35 (virtutes — scientiae), WA. 3; 124, 14ff. (potentiae cognitivae — affectivae virtutes). Der Begriff virtutes speculativae WA. 3; 386, 17f. — Der Begriff virtutes affectivae WA. 3; 227, 20f. — WA. 3; 404, 36 (24ff.) werden unter den quatuor virtutes offenbar die vier Affekte spes, timor, gaudium, dolor verstanden, so daß diese als vier affektive Tugenden erscheinen; oder es sind die vier Kardinaltugenden gemeint. — Der Begriff virtutes theologicae WA. 4; 155, 33 105, 28ff. 3; 522, 2; an den beiden letzten Stellen in der tropologischen Deutung von »montes«; vgl. die Interpretation von »montes« durch »virtutes« WA. 3; 202, 20 4; 178, 32 187, 19f. 177, 39f.

[18] WA. 3; 493, 3ff.

und auch den Menschen selber gut und des Lobes würdig machen. Dank seiner vernünftigen Freiheit im liberum arbitrium trägt der gute Wille dem Menschen Löblichkeit und Verdienstlichkeit ein[19]. Obwohl der Wille in Luthers theologischer Anthropologie fundamentale Bedeutung hat, bleibt er nicht als liberum arbitrium das konstitutive Prinzip der virtus. Das Verständnis der virtus als Kraft des heiligen Geistes und der Gnade setzt sich unabweisbar durch und sprengt die Klammer zwischen virtus und liberum arbitrium.

Durch die enge Verknüpfung der virtutes mit der gratia zeigt Luther zwar, daß für ihn nicht das anthropologische Prinzip des liberum arbitrium, sondern die göttliche Kraft der Gnade maßgebend ist im virtus-Begriff. Er läßt damit aber zunächst noch offen, ob die gratia mit ihren virtutes als objektive Qualität dem Menschen innewohnt oder ob sie nur in der Aktualität der Macht Gottes im Menschen erblickt werden darf. Der geistliche Charakter der virtutes wird fast überall deutlich, am handgreiflichsten, wo ihnen die gratia oder der spiritus direkt zugrunde gelegt wird. Der Gedanke ist so sehr die selbstverständliche Voraussetzung zu allen anderen Äußerungen Luthers, daß er nicht durch Einzelinterpretation erhoben zu werden braucht. Ein rein formaler Ausdruck für die Koppelung der virtus mit der gratia und dem spiritus ist die Trias der Begriffe dona, gratiae, virtutes[20]. Bei den gratiae denkt Luther an die 1. Kor. 12 aufgezählten Gnadengaben, die ebenso wie die sieben dona spiritus sancti vom heiligen Geist gewirkt werden. Sie haben mit der rechtfertigenden Gnade

---

[19] Vgl. etwa Thomas, STh 1 II q. 21, a. 2. Die dort entwickelten Gedanken werden in ihren wesentlichen Zügen von der Hoch- und Spätscholastik allgemein geteilt.

[20] WA. 3; 58, 18ff. 195, 16ff. 260, 18ff. 649, 19f. Vgl. WA. 3; 168, 30 (virtutes + gratiae) 261, 1f. (gratiae + virtutes) WA. 4; 68, 23f. (virtutes et dona dei). Mehrfach werden auch die dona und die gratiae nebeneinandergestellt: WA. 3; 39, 9 (lies: numero, merito, donis et gratiis) 132, 12f. 179, 8 262, 22 370, 13f. 4; 475, 26f. — Die Trias »virtutes, dona, gratiae« begegnet auch in der Tradition: Perez zu Ps. 17, 3: vocat ipsum »protectorem« ratione donorum spiritus sancti et gratiarum et virtutum, quibus continue nos protegit.

den übernatürlichen Charakter gemeinsam[21]. Über den inneren Charakter der virtutes sagen die beigeordneten dona oder gratiae unmittelbar nichts aus. Die traditionelle Art der Verbindung, der Plural »virtutes« und die Rede Luthers von dem Bekleidetwerden mit diesen Waffen[22] und dem Gesalbtwerden mit solchem Balsam[23] könnten an sich sogar den Gedanken nahelegen, daß es sich nun auch im Einklang mit der Tradition bei allen drei Größen um habituale Qualitäten handelt.

Der habituale Charakter der virtus ist auch dort nicht ausgeschlossen, wo die virtus mit der gratia direkt in Verbindung gebracht wird. Aber die Freiheit, mit der Luther virtus — oft verwendet er den Begriff im absoluten Singular! —, gratia und spiritus kombiniert[24], läßt daran zweifeln, daß Luther im Ernst die scholastischen Unterscheidungen zwischen dem spiritus sanctus und der gratia sowie zwischen der gratia und den virtutes noch für verbindlich hält. Hat er doch schon in den frühen Randbemerkungen Bedenken dagegen geäußert, daß einmal die gratia oder caritas von dem lebendigen Geist Gottes getrennt und zur eingegossenen Qualität objektiviert wird und daß sodann auch mit der verdinglichten Gnade die Tugenden aus aktualen, von Gott gewirkten Bewegungen des Affektes zu habitualen Beschaffenheiten eingedämmt werden. Die erste Psalmen-Vorlesung erweckt den Eindruck, daß die damaligen kritischen Erwägungen sich Luther jetzt beim freien Umgang mit der Schrift bestätigen und zur — unausgesprochenen — Überzeugung verfestigen. Die thomistische Abgrenzung zwischen der gratia und den virtutes in der Analogie zur Differenz zwischen der essentia animae und den potentiae animae schimmert nirgends bei Luther durch. Ebensowenig ist etwas von einer Scheidung zwischen spiritus und gratia zu spüren. Die Einheit von spiritus, virtus und gratia

[21] Vgl. Biel, Sent. II d. 26, q. un., a. 1, not. 1, A.

[22] WA. 3; 195, 16ff. (vgl. S. 81).

[23] WA. 3; 260, 18ff. (vgl. S. 81).

[24] WA. 3; 248, 2f. (gratia et virtutes) 4; 166, 21f. (gratiae spirituales sapientiae et virtutum) 4; 226, 18 (gratia virtutis); vgl. 4; 226, 9f. 3; 450, 2f. (virtus gratiae et spiritus) 4; 237, 13 (virtus et gratia spiritus sancti) 4; 232, 22ff. (virtus = gratia).

ist für Luther in der Wirklichkeit von Gottes ganzem Heil gegeben.

Die Tendenz, die virtus aus der Verdinglichung zu befreien, zeigt sich ebenfalls dort, wo die im Menschen sich erweisende virtus dei in dem Begriff der gratia dei auf den favor dei zurückgeführt wird[25]. Die dextera dei ist als Gottes favor seu gratia et virtus spiritualium am Werk, wenn Gott den Glauben schafft, die ecclesia ins Leben ruft und schließlich seine gloria offenbart[26]. Es ist zu fragen, ob Luther hier objektivierte Manifestationen des favor dei von der Gunst Gottes selber trennen will, so daß in den spiritualia — also in der fides, in der ecclesia, in der gloria — Gottes Gnade und Macht ein objektiv anderes Sein als in ihm selber hätte. Das hieße: Gottes Wirken muß in ihm selber als sein unendliches Wesen von den endlichen Effekten, die er dem Menschen zuwendet, ontologisch unterschieden werden. Sollte solche Unterscheidung hinter dem Satz stehen: Misericordia autem illa est gratia, fides, veritas, lux, virtus etc., sicut promiserat (WA. 4; 15, 7f.)[27]? Allerdings wird mit der gratia und virtus wie mit den anderen Begriffen das Wirksamwerden der Barmherzigkeit Gottes im Menschen ins Auge gefaßt, wie auch Gottes Zorn in der Menschen Irrtum, Lüge, Sünde und verworfenem Sinn am Werk ist[28]. Aber dürfen der Zorn und die Barmherzigkeit Gottes von ihrem

---

[25] WA. 3; 110, 6ff.; vgl. 3; 111, 30.

[26] WA. 3; 359, 1 (Zgl.) 27ff. (Rgl.).

[27] Fast jedes Mal interpretiert Luther in den Zeilenglossen das Textwort misericordia durch gratia! Vgl. die Zgll. zu Ps. 20, 8 22, 6 23, 5 24, 10 25, 3 30, 8. 17. 22 31, 10 32, 5. 18. 22 35, 6. 8. 11 39, 11. 12 41, 9 (47, 10) 56, 4. 11 58, 11. 17 60, 8 61, 13 62, 4 (84, 8) 84, 11 85, 15 87, 12 88, 3. 15. 25. 29. 34 89, 14 91, 3. 11 93, 18 97, 3 99, 5 100, 1 102, 4. 11. 17 105, 7 (106, 15) 107, 5 113, 2 116, 2 118, 41. 64. 76. 124. 156 129, 7 137, 2. 8. Den exegetischen Grundsatz formuliert Luther in der Zgl. zu Ps. 22, 6 WA. 3; 140, 11ff.: »misericordia tua« gratia tua, quae ubique fere misericordia transfertur; apud Apostolum autem semper fere gratia vocatur idem verbum, scil. Hen. Dazu vgl. S. Raeder, Das Hebräische bei Luther, S. 79f. Zum Verhältnis von Barmherzigkeit, Gnade und rechtfertigender Gerechtigkeit vgl. WA. 3; 47, 11f.: Gratia enim dei accepta ... est iustitia. Accipienda autem est misericordia, quia miserum qui nunc est iustificat. Vgl. 43, 3ff.

[28] WA. 4; 15, 5ff.

Wirken im Menschen geschieden werden? Und werden Gottes Zorn und Barmherzigkeit erst in einer Objektivierung auf seiten des Menschen wirksam? Die Beantwortung der ersten Frage verdeutlicht den Charakter der virtus aus dem Verständnis des Begriffes »virtus dei«, in dem sich Gottes kraftvolles Vermögen im Übergang befindet zum Wirksamwerden der virtus dei im Menschen. Die zweite Frage findet ihre Antwort, wenn der Mensch in den Blick genommen wird, an dem Gott sein Werk tut, indem er durch seine gratia und virtus alle Sünde wie auch den Sünder selbst überwindet, sei es durch dessen Bekehrung, sei es durch die Behinderung seines verderblichen Werkes[29].

Die entscheidenden Momente in Luthers Begriff der virtus dei können hier nur in knappen Hinweisen registriert werden.

1. Ein wesentliches Merkmal der Exegese Luthers liegt darin, daß er die virtus dei nicht für einen Begriff des Vermögens Gottes in dessen metaphysischem Wesen (potentia increata) ansieht, sondern für den Inbegriff seines Wirkens, durch das er seine Macht im Menschen erweist (potentia creata)[30].

2. Die virtus dei gehört in die Reihe der Prädikationen von Gott, die nicht verschiedene Eigenschaften seiner Wesenheit an sich, sondern verschiedene Weisen seines Handelns am Menschen bezeichnen[31].

3. Gottes Macht wird zur Stärke des Menschen, so daß der Mensch Gott seine virtus nennen kann[32].

4. Die Möglichkeit für den Menschen, Gottes Vermögen und Stärke zu seiner eigenen werden zu lassen, steht der anderen Möglichkeit gegenüber, aus der virtus seines eigenen Wirkens und aus der Kraft der ihm zur Verfügung stehenden »fleisch-

---

[29] WA. 4; 232, 22ff.

[30] WA. 3; 302, 40ff. An anderen Stellen zeigt der Zusammenhang, daß Luther von der potentia creata spricht. Der Vergleich mit der exegetischen Tradition, die vielfach an die essentielle virtus dei denkt, macht die überlegte Eigenwilligkeit in Luthers Interpretation deutlich.

[31] WA. 3; 529, 33ff. 458, 8ff. 465, 33f. 4; 22, 36f. 197, 34f.

[32] WA. 3; 449, 30f. 117, 6f. 245, 12f. 392, 18ff. 4; 192, 26ff.

lichen« Wirklichkeit zu leben. Die virtus dei tritt so in einen Gegensatz zur virtus hominum[33].

5. Reichtum, Ehre und Würde bieten dem Menschen in Wahrheit nur vordergründige Macht; sie sind eine virtus secundum carnem. Das gleiche gilt von seiner selbsterworbenen Gerechtigkeit und deren Verdiensten. Die virtus spiritualis dei ist zunächst die Negation dieser Möglichkeiten. Indem der Mensch in dieser Negation nicht die weltlich-fleischliche Wirklichkeit zum Grunde seiner Macht erwählt, sondern sich auf das Unvermögen dieser Wirklichkeit einläßt, erschließt sich ihm positiv die virtus dei, die durch den Glauben mitten im Unvermögen der menschlichen Existenz als das heilbringende Vermögen Gottes hervortritt, die in der Schwachheit als Stärke erscheint. Kreuz, Leiden und Torheit sind im Christus crucifixus zur Kraft und Weisheit Gottes erklärt worden[34].

6. Die fides, die sich nicht auf des Menschen eigenes Werk und Vermögen gründet, ist in sich selber das Werk und die Macht Gottes: Opus dei et virtus eius est fides (WA. 3; 532, 13). Im Glauben erweist Gott seine virtus, und durch ihn vollbringt er sein opus, indem er durch seine Kraft die Stärke des Fleisches zur Schwachheit erniedrigt und den Menschen in sich selber destruiert. Gottes opus proprium vollzieht sich durch sein opus alienum[35].

7. Der Wandel im Begriff der virtus dei vom essentialen Vermögen Gottes zur aktualen Macht des Heils spricht auch daraus, wie Luther das Bild von den manus oder alae dei interpretiert. Die manus dei (Ps. 27, 5) sind die virtutes et potentiae dei, die hinter den Werken der Schöpfung und Erlösung stehen[36]. Das mögen hier noch essentiale Attribute Gottes sein. Wenn aber der Mensch unter den »Flügeln« der virtutes dei geistlichen Schutz erfährt, dann geschieht das auf die Weise, daß ihm die

---

[33] WA. 3; 132, 24ff. 270, 23ff. 299, 18f. 22ff. 357, 20ff. 358, 21ff. 353, 34f. 245, 1ff. 12f. 17 514, 13f.

[34] WA. 3; 301, 34ff. 532, 30ff. 337, 18ff.

[35] WA. 3; 532, 13ff. 543, 18ff. 390, 18f. 333, 37 245, 26f. 39ff.; vgl. 3; 248, 35ff. (337, 18ff. 353, 34f.).

[36] WA. 3; 153, 3f.

Kräfte (virtutes) und Gnadengaben (gratiae) Gottes in der Macht des heiligen Geistes zuteil werden[37].

8. Im gleichen Sinne, wie von der virtus und den virtutes dei die Rede ist, kann auch von der virtus und den virtutes scripturae gesprochen werden. Gemeint ist das Vermögen der Schrift, dem Menschen dadurch das Heil zu verschaffen, daß sie ihn in sich, in ihr Vermögen hineinverwandelt, wenn er sich von ihr das Heil und alles, was zum Heil dient (Licht, Wahrheit, Weisheit), zusprechen läßt. Wie in der virtus dei, so findet der Mensch in der virtus scripturae die Macht seines Heils extra se, jedoch so, daß sie in der fides auch seine Macht ist, ohne ihm als sein qualitatives Akzidens zu eigen zu sein[38].

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Luther unter der virtus dei grundsätzlich Gottes wirkendes Heilsvermögen und nicht sein essentiales Vermögen an sich versteht. Die virtus increata wird von der virtus creata überdeckt. Dabei unterliegt der Begriff der virtus creata selber einem Wandel: aus einer gegenständlichen Heilsqualität im Menschen wird die virtus zum Ausdruck für den aktualen Vollzug des opus dei, das extra nos in Christus und in nobis durch die fides geschieht. Luthers Verständnis des Begriffes »virtus dei« führt direkt hinüber zu seiner Anschauung vom opus dei, das wiederum einerseits mit der Christologie eng verknüpft ist und das anderseits sich als das Handeln Gottes im Menschen darstellt. Die gewichtigen Aussagen über das opus dei in der ersten Psalmen-Vorlesung müssen hier übergangen werden[39]. Die Verknüpfung der virtus dei mit dem Christus-Geschehen soll aber kurz beleuchtet werden, ehe das Wirksamwerden der virtus dei im Menschen dargestellt wird.

Der Satz, daß Christus die virtus dei ist, ist umkehrbar in den anderen Satz, daß Gott die virtus Christi ist. Beide Sätze gehören zusammen und meinen dasselbe. Denn Gottes Macht war in Christus am Werk, als sie sich an ihm, der dem völligen menschlichen Unvermögen ausgeliefert war, kräftig erwies als

[37] (WA. 3; 153, 3f.) WA. 3; 358, 17f. 317, 1f. 361, 6ff. 200, 6ff.

[38] WA. 3; 397, 9ff.

[39] Vgl. dazu E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 52ff.

die Kraft der Auferstehung. Gottes virtus war hier im wirksamen Vollzug bei dem Menschen, der Gott sein Vermögen sein ließ. Darin, daß Christus Gott sein Werk tun ließ, wurde er selber zum Werk Gottes. Gott war die virtus Christi, weil Christus sich ganz auf die Macht Gottes verließ. Und Christus wurde die virtus dei, weil Gottes Vermögen nicht eine in Gott ruhende Qualität, sondern die Heil schaffende Macht ist, durch die sich Gott seine Attribute in Christus verschaffte. Das Attribut der virtus wird Gott in Christus beigelegt; für Christus liegt das Attribut der virtus in Gott. — Christus als die virtus dei ist wiederum die virtus allen, die an ihn glauben. Die Kirche als die Einheit der Gläubigen hat in Christus ihre Macht, und umgekehrt ist die Kirche die Macht Christi[40]. Die Wechselbeziehung zwischen Gott, Christus und dem Glauben führt Luther zu dem immer wieder im Anschluß an 1. Kor. 1, 24 (30) formulierten Satz, daß Christus die virtus, sapientia, gratia dei des Glaubenden ist[41]. Denn wie die Wechselbeziehung von virtus dei und virtus Christi zeigt, daß Gottes Vermögen im Vollzug in Christus besteht, so macht die zweite Wechselbeziehung zwischen Christus und den Glaubenden deutlich, daß Christus Vermögen, Kraft und Weisheit für die Glaubenden ist, indem diese einerseits ihr Vermögen in Christus erblicken und anderseits das Vermögen Christi im Glauben zur Wirkung kommt. In Christus wird dem Glauben die virtus dei vermittelt[42].

Die Wechselbeziehung zwischen Gott, Christus und dem Glauben kann im Schema einer dreifachen Auslegungsweise

---

[40] WA. 3; 120, 19ff.

[41] Z. B. WA. 3; 111, 21f. 120, 19f. 179, 6 217, 5f. 302, 1f. 543, 20 648, 30f. 4; 204, 22 252, 38f. 261, 16f. 366, 22 437, 16. Schon zur Zeit der Randbemerkungen hatte 1. Kor. 1, 24. 30 für Luthers Theologie besondere Bedeutung; vgl. S. 24f. Im weiteren Umkreis der Verwendung von 1. Kor. 1, 24. 30 bei Luther stößt man auf die Aussage, daß Christus unser abstractum sei, während wir — als Glaubende — sein concretum seien: WA. 4; 172, 28 173, 23 242, 10. Auch der späte Luther bedient sich dieser Terminologie in seiner Rechtfertigungslehre: WA. 43; 537, 12ff. TR V Nr. 5518; vgl. WA. 40 I; 594, 8f. nach Loofs, ThStKr 1917, S. 355).

[42] WA. 4; 261, 14ff. 3; 649, 15ff. 111, 20ff. 301, 34ff. 543, 18ff. 270, 23ff.

dargestellt werden: die litterale Deutung der virtus dei erfaßt ihre der Aneignung bedürftige Offenbarungsweise in Christus; die tropologische Deutung begreift die in der Aneignung wirksame Offenbarungsweise; und die anagogische Deutung bezeichnet die als Inhalt der Hoffnung noch zur Aneignung ausstehende Offenbarungsweise. Ihren litteralen Modus hat die virtus dei in Christus, ihren tropologischen in der gratia und fides, ihren anagogischen in der gloria. Ist Christus die grundlegende, den Zugang eröffnende Verwirklichung von Gottes Heilsvermögen, so ist die fides der Anbruch des Heilswirkens Gottes im Menschen, dem sich die Zukunft des Heils durch das meritum des Glaubens erschließt; und die gloria ist die abschließende Verwirklichung des Heils im Menschen, die als praemium das verborgene Heil des Glaubens ans Licht bringt[43].

Das hermeneutische Schema zwängt zwar die Beziehungen zwischen virtus dei, virtus Christi und virtus fidei in traditionelle Kategorien, kann aber doch zur Erhellung der Wechselbeziehung zwischen der virtus Christi und der virtus fidei beitragen. In Christus offenbart sich die virtus dei in litteraler Weise. Das bedeutet, daß im Christus-Geschehen Gottes Macht ihre grundlegende, eindeutige Prädikation erfährt. Sie ist in Christus littera, Text und Wort geworden. Als solche dringt sie auf die Aneignung im Verstehen des Wortes. Was ist nun die tropologische Übersetzung der virtus dei aus dem Christus-Geschehen in die fides? Sie übersetzt offensichtlich nicht ein vergangenes Faktum fremder Wirklichkeit durch nachahmendes Werk in die eigene Wirklichkeit. Vielmehr übereignet sie im Verstehen die in Christus zum Wort gewordene virtus dei, um dem Menschen im Wort des Christus-Geschehens zur Prädikation seines eigenen Daseins durch Gott zu verhelfen, um ihm die Auslegung seines eigenen Daseins vor allen Werken zu

[43] WA. 3; 111, 20ff. (die drei Punkte sind die litterale, tropologische und anagogische Deutung; vgl. z. B. 3; 532, 1ff.). Die allegorische Deutung, die das Schema zum vierfachen Schriftsinn ergänzt, fehlt hier im Schol. Ps. 16, 8. Sie liegt in der ekklesiologischen Deutung, wie sie Luther von der virtus dei WA. 3; 120, 19ff. gibt. — Zum vierfachen Schriftsinn in der ersten Ps.-Vorlesung vgl. G. Ebeling, ZThK 48, 1951, S. 216ff.

bieten[44]. Dann ist Gott in Christus passive unsere laus, iustitia, sapientia, virtus[45], da Christus für und durch den Glauben, der sich aus seinem Wort versteht, die iustitia, sapientia, virtus ist. Die virtus Christi kann gerade als die litterale Weise der virtus dei nicht buchstäblich, schriftlich als lex fixiert werden, da sie nicht in werkhafter Gerechtigkeit angeeignet und in ihrer Kraft erfahren werden kann[46]. Hingegen fordert sie im Wort von der verborgenen virtus Christi[47], daß der Mensch das Ärgernis Christi im Glauben überwindet, wenn er sich als den ansieht, der in der virtus Christi mächtig, aus sich selber aber ohnmächtig ist. Der Glaube ist in dieser Weise,

---

[44] Daß es sich hier um das Problem der Prädikation handelt, zeigen die termini »abstractum« und »concretum« (Anm. II 41). Durch das Prädikat der Qualität als dem abstractum wird das subiectum, d. i. das concretum, in seinem quale esse prädiziert. Vgl. Petrus Hispanus, Summ. log. 3, 26: Qualia vero dicuntur, quae denominative dicuntur, ut a grammatica grammaticus, a iustitia iustus. 5, 43: univocum, sive principale vel abstractum, quod idem est, dicitur »coniugatum« cum suo denominativo, ut »iustitia« et »iustum«. 5, 44: Locus a coniugatis est habitudo unius coniugatorum ad alterum, ut »iustitia est bona, ergo iustum est bonum«. Locus a coniugatis — maxima: quod uni coniugatorum inest, et reliquo. Bei Luthers Übertragung der logischen Begriffe in die theologische Aussage möchte man hier nun auch gleich noch an die Verbundenheit denken, die im corpus mysticum Christi zwischen Christus als dem Haupte und den Gläubigen als den Gliedern besteht: Was vom Haupte gilt, gilt auch von den Gliedern. Jedenfalls empfangen die Gläubigen ihre Prädikate nicht aus inhärenten Qualitäten, sondern in Christus, mit dem sie in der fides Christi zur Einheit verbunden sind. Die perfektiven Seinsprädikate sind litteraliter in Christus gegeben und gelten moraliter von der fides Christi (WA. 3; 458, 8ff.); sie inhärieren nicht als ruhende, habituale Qualitäten einem ontologisch fixierten Subjekt (die Qualität als forma accidentalis in der anima als forma substantialis), vielmehr werden sie der Existenz des Glaubens extra se in Christus beigelegt. Christus als die »forma« extra nos muß in der Existenzweise des Glaubens ergriffen werden; denn die moralische, tropologische Exegese blickt auf die Existenzweise der fides Christi. Zu den perfektiven Seinsprädikaten zählt neben der sapientia und iustitia (oder bonitas) auch die virtus (= potentia): WA. 4; 204, 22ff. Schol. Ps. 105, 2.

[45] WA. 4; 192, 26ff.

[46] WA. 3; 455, 28ff.

[47] WA. 3; 364, 25ff. 365, 31ff.; vgl. 132, 23ff.

in der Vermittlung durch Christus, die virtus dei im Menschen[48]. Christus als das Wort, als die Prädikation Gottes über den Menschen und die fides Christi als das Verstehen dieses Wortes im Blick auf die eigene Existenz werden zu Wechselbegriffen. Die fides ist die virtus Christi, weil die Macht des Wortes dort liegt, wo es verstanden und geglaubt wird. Und Christus ist die virtus fidei, weil der Glaube in dem Wort von Christus seine Macht hat. Christus hat seine Macht in dem Glaubenden, der die Ohnmacht auf sich nimmt, daß er die Prädikate der virtus, sapientia, iustitia sich nicht selber aus seinem eigenen Vermögen beilegen kann[49].

Der Weg, der von der virtus dei zur virtus Christi geführt hat, bringt die Untersuchung direkt auf die Frage nach der virtus fidei. Es hat sich gezeigt, daß die virtus dei den Charakter des opus dei im Menschen hat. Von der virtus Christi ist klar geworden, daß sie sich im Menschen aktualisieren will. Wie vollzieht sich das opus dei auf seiten des Menschen; wie aktualisiert sich im Menschen die virtus Christi? Zunächst muß noch einmal festgehalten werden, daß Luther unter der virtus nicht so sehr die tugendhaft habituale Vollkommenheit menschlicher Vermögen versteht, sondern vielmehr die geistliche Kraft schlechthin, die das Heil schenkt[50]. Diese Kraft aktualisiert sich im Menschen in den verschiedenen Formen der Tugenden, unter denen die drei theologischen Tugenden die vorzüglichsten sind. Die virtus Christi als die Macht des Heils erreicht den Menschen in zweifacher Weise. Sie ist einmal die virtus qua ipse potens est in suis und dann die virtus qua sui fortes et potentes sunt eosque tales facit[51]. Mit der ersten Weise

---

[48] WA. 3; 392, 18ff.

[49] WA. 3; 649, 37ff. (15ff.) 4; 90, 18ff.

[50] Vgl. S. 81ff. (85f.). Die virtus spiritualis als die Kraft des Heils z. B. auch WA. 3; 493, 35f. 4; 168, 24 3; 390, 14f. 131, 6f. Es sei hier auch darauf aufmerksam gemacht, daß Luther in den Zeilenglossen das Textwort »virtus« in den meisten Fällen auf die Macht des heiligen Geistes, der Gnade oder des Glaubens deutet.

[51] WA. 4; 231, 5ff. Den zwei Weisen der virtus Christi in uns entsprechen zwei Weisen unseres Schwachseins, unseres Gekreuzigtseins mit Christus. WA. 4; 476, 26ff.

meint Luther sicher diejenige, nach der Christus für den Glauben die virtus dei pro nobis ist. Durch den Glauben ist Christus mit seiner virtus aber auch in den Seinen. Diese verstehen sich im Glauben als solche, die mit Christus der Welt gekreuzigt sind, deren Heil nicht in fleischlicher oder weltlicher Macht, sondern in der Kraft Gottes ruht, die sich in Christus offenbart hat. Christus ist mit seiner Kraft in den Glaubenden mächtig, indem er sie lehrt, sich in ihrer Schwachheit (infirmitas) und Niedrigkeit (humilitas) zu sehen. Darüber hinaus rüstet Christus die Seinen auch mit seiner Kraft aus, damit sie die Schwachheit ihrer selbst in der Anfechtung, im Leiden und im Tod mit Geduld (patientia) und Demut (humilitas) auf sich nehmen können. Diese zweite Weise, nach der Christus mit seiner virtus im Menschen zugegen ist, wird von der ersten getragen und umschlossen. Die Kraft zum Leiden kommt aus der Kraft des Glaubens. Die Schwachheit oder Stärke des Menschen muß vor allem anderen in seinem Verhältnis zu Gott gesehen werden; sie liegt im Glauben oder Unglauben. Auf den Glauben zielt der Satz, daß die virtus dei nicht in uns ist, wenn wir nicht zuvor schwach sind: Nostra itaque virtus cum virtute dei simul non stat[52]. Obwohl der Glaubende von sich das Schwachsein bekennt und seine Stärke außer sich in Christus weiß, bringt der Glaube einen Wechsel, so daß der Mensch außer sich in Gott schwach ist, während nun Gott in ihm stark ist. Der Wechsel der Relationen dessen, was wir in uns sind, und dessen, was wir außer uns in Gott sind, bringt zum Ausdruck, daß es sich um Relationen innerhalb des Glaubens handelt.

In diesem Zusammenhang bekommt das paulinische Wort (2. Kor. 12, 9), daß Gottes Kraft in den Schwachen mächtig ist (virtus in infirmitate perficitur), fundamentale Bedeutung für Luthers Verständnis von der virtus dei und ihrer Verwirklichung im Menschen[53]. Daneben treten Zitate aus 1. Kor. 1, 25ff.[54], die davon reden, daß die göttliche Schwachheit stärker

---

[52] WA. 4; 231, 14f.

[53] WA. 3; 44, 24 60, 34f. 146, 12ff. 386, 25 302, 32 392, 3f. 4; 231, 13f. 431, 18f. 496, 26f.; vgl. auch schon WA. 9; 18, 13f.

[54] Z. B. WA. 3; 38, 25f. 81, 15 82, 21f. 89, 34f. 104, 33ff. 112, 23 301, 38ff. 416, 10ff. (vgl. 513, 11f.).

ist als die der Menschen und daß Gott das Schwache vor der Welt erwählt hat, um das Starke zunichte zu machen. Gottes Kraft kann in den Glaubenden wirksam werden, da sie Gott ihre Kraft und Weisheit sein lassen, während sie selber in sich und vor der Welt machtlos und töricht dastehen. Diese Schwachheit bekräftigen sie im geduldigen Leiden, überwinden aber darin die Welt[55]. Als die Ohnmacht, in der der Mensch sich selber im Glauben sieht, keineswegs als eine krankhafte Schwachheit, muß die infirmitas verstanden werden[56]. Sie ist das Unvermögen des Menschen, auch nur irgend etwas zu seinem Heil beitragen zu können. Doch an denen vollbringt Gott sein Werk, die vor ihm ihre Schwachheit bekennen. Haben sie im Glauben ihre Kraft in Gott, so sind sie vor Gott stark, weil sie im Geiste und nicht im Fleische ihre Stärke haben, während vor den Menschen nur ihre Schwachheit erscheint, wenn sie dort im Leiden ihr Unvermögen mit Geduld ertragen[57]. Im Leiden und in der Geduld zeigt sich die virtus fidei, die in spiritu coram deo besteht, paradoxerweise nun auch coram hominibus, wie die virtus dei, die in Christus kräftig war, exemplarisch in seinem Kreuz vor der Welt offenbar geworden ist. Somit erscheint die virtus dei, die wie in Christus so auch im Glaubenden geistlicher, verborgener Art ist, nur in ihrem Gegensatz der Geduld und Niedrigkeit, unter dem sie sich verborgen hält. Der Glaube läßt sich jedoch in Geduld auf die verborgene Weise des Wirkens Gottes ein. Die Leiden und alles, was zur Einübung der Geduld dient, erfährt der Mensch im Bereiche seiner infirmitas, d. h. in seinem eigenen »fleischlichen« Sein, das er als Unvermögen erkennt und erleidet[58]. In dieser Schwachheit zu leben, ist nach Luthers Meinung die vita passiva. Die vita activa dagegen sind die Werke des Glaubens, der Liebe und Barmherzigkeit, die durch die Kraft Gottes möglich sind[59].

[55] WA. 3; 528, 17ff. 532, 30ff. 406, 33ff. 337, 20f. 87, 38ff. 386, 3f. 391, 36ff. 4; 240, 30ff. 226, 3f. 9f. 18ff.

[56] WA. 3; 391, 36ff.

[57] WA. 3; 301, 34ff. 302, 23f.

[58] WA. 4; 84, 3ff.

[59] Luther unterscheidet auch zwischen virtutes positivae und virtutes

Die virtus dei ist dem Menschen nicht nur die Kraft des Heils, die er extra se in Christus glaubt und die im Glauben sowie in der Geduld des Glaubens in ihm ist; sie wird darüber hinaus in einzelnen virtutes und deren Werken im Menschen wirksam. Damit tritt sie in Gegensatz zu den Leidenschaften des Fleisches, die die Kraft des homo vetus sind, weil dieser die natürlichen Strebungen für sein Vermögen schlechthin hält[60]. Die »Tugenden« des Glaubens manifestieren sich darin, daß sie den Strebungen des Fleisches nicht zustimmen, daß sie die Kräfte des Menschen immer mehr entmächtigen, wodurch sie selber immer kraftvoller werden. Ein Anwachsen der virtutes fidei bedeutet ein Abnehmen der Schwachheiten, der ohnmächtigen Kräfte des Fleisches. Die Kraft des Glaubens, die Sünde zu entmächtigen und die natürlichen Strebungen zu erniedrigen, kann Luther ebensogut den Werken der fides, der caritas oder der anderen Tugenden zuschreiben[61], so daß die humilitas identisch ist sowohl mit den opera fidei[62] als auch

privativae: WA. 3; 94, 29ff. Die Mönchstugenden der paupertas, castitas, abstinentia, humilitas sind virtutes privativae. In ihnen erweist sich die Stärke der auf etwas hinstrebenden Kraft des Affektes (vis concupiscibilis), indem sie den Lastern des Begehrens (concupiscentia, gula, avaritia) entflieht. Die abwehrende Kraft des Affektes (vis irascibilis) muß hingegen in den virtutes positivae stark sein, wenn sie z. B. in der fortitudo oder magnanimitas dem Widerwärtigen nicht aus dem Wege geht, sondern sich ihm stellt und darin »getrost und unverzagt« ist und »des Herrn harrt« (Ps. 26, 14), also in der Geduld und Demut des Glaubens sich auf die Macht Christi verläßt.

[60] WA. 4; 178, 28ff.

[61] WA. 4; 233, 34ff. — Vornehmste »Tugend«, nämlich etwas wirklich Hohes und Schwieriges, ist das Gericht der Buße, in welchem wir uns selbst secundum veterem hominem cum actibus suis in Demut und Preisgabe des Eigenwillens »destruieren« sollen, damit wir durch die Gnade des Glaubens zugleich uns selbst secundum hominem novum in spiritu »auferbauen«: WA. 3; 205, 1ff.

[62] Die Macht der opera fidei ist uneinsichtig und kann nur auf Grund der Botschaft geglaubt werden. Denn dem menschlichen Ermessen erscheinen die opera fidei töricht, schwach und nutzlos, da sie den Menschen in Armut, Kreuz und Schande (den drei Zeichen des Mönchsstandes) dem Tode entgegenführen, statt ihm in Reichtum, Genuß und Ansehen (den drei vorfindlichen Gütern) das Leben zu sichern. Aber im Verborgenen sind die opera fidei für Gott wirksam und kräftig, um die Sünden und die Sünder zu zerstören und die Gerechtigkeiten (die

mit den opera caritatis, deren geheime Kraft im Glauben oder in der Liebe liegt. Wie sich die virtus in Luthers Verständnis von der inhärierenden, inklinativen Qualität[63] in die Kraft des Glaubens verwandelt, so werden nun auch die opera nicht als einzelne vom Menschen mit Hilfe der Tugenden ins Werk gesetzte Leistungen seines praktischen Vermögens, sondern als unmittelbare Auswirkung der Macht Gottes im Glaubenden angesehen.

Obwohl in der Mehrzahl von den Tugenden der fides und spes gesprochen werden kann[64], sind doch beide in der einen Kraft des Heils miteinander verbunden[65]. Diese Beobachtung von der Einheit verschiedener Tugenden in der einen virtus gilt grundsätzlich für alle Tugenden: Gottes Macht, die durch seine Gnade im Menschen am Werk ist, kann nach den verschiedenen Grundbestimmungen der Existenz phänomenologisch in verschiedenen virtutes und gratiae vorgestellt werden, ohne dadurch in eine Vielzahl ontologisch streng unterschiedener Qualitäten zu zerfallen[66]. Ebensowenig wie die Einheit der rechtfertigenden Gnade in der Vielheit der Gnadengaben für Luther problematisch ist, stellt er die Frage nach dem Verhältnis der einen virtus dei zu ihrer vielfachen Auswirkung in den einzelnen virtutes. Weder ist es nötig, eine Verbindung zwischen der einen Rechtfertigungsgnade und den verschiedenen Gnadengaben zu konstruieren, noch muß zwischen der einen virtus dei und den einzelnen virtutes im Menschen eine

---

Tugenden, nämlich des Glaubens) und die gerechten Menschen für dieses und das zukünftige Leben zu konstituieren: WA. 4; 237, 23ff.; vgl. 244, 20ff. 245, 7ff. 518, 13ff. (vgl. zu allen diesen Stellen, die der Exegese von Ps. 110, 6 gelten, auch die Parallele Ps. 76, 15 WA. 3; 528, 17ff. 532, 30ff. 543, 18ff.).

[63] Biel, Sent. III d. 23, q. 1, a. 1, not. 1, A: (virtus) accipitur pro qualitate accidentali principio operativo inhaerente, ipsum et opus eius ad quod inclinat perficiente, et secundum hanc acceptionem dicitur in Ps. 83, 8: »Ibunt de virtute in virtutem, videbitur deus eorum in Sion«. Vgl. Luther zu Ps. 83, 8 WA. 3; 650, 17ff.

[64] WA. 4; 187, 19ff.

[65] WA. 3; 168, 25ff.

[66] WA. 3; 168, 28ff. 202, 20 252, 2. 16f. (301, 37) 405, 9 4; 39, 7 166, 23 177, 39f. 178, 32ff. 187, 19f.

Scheidewand künstlicher Differenzierungen aufgerichtet werden. Beachtenswert bleibt, daß sich die virtus dei vornehmlich in der fides manifestiert, die Grundlage, Quelle und Ursprung aller Gnadengaben, Tugenden, Verdienste und Werke ist[67]. Das volle Gewicht dieser Tatsache wird erst aus der Analyse des Glaubensbegriffes ablesbar sein. Die Einheit der Tugenden in der virtus dei hat die Einheit der opera virtutum in dem einen opus dei zur Folge. Die virtutes werden im Menschen nicht klassifiziert und streng geschieden nach psychologisch aufgewiesenen Vermögen und deren Akten, die habitual vervollkommnet werden durch die Tugenden. Desgleichen sind die opera virtutum verschiedene Phänomene des vom opus dei bestimmten Daseins, nicht Akte gegeneinander abgegrenzter Seelenkräfte. Es sind die Werke der humilitas, das seipsum destruere, das condemnare carnem, das seipsum infirmum, humilem, stultum agnoscere, kurz: es sind die Bestimmungen der Existenz, die nicht aus eigenen Werken, Verdiensten und Kräften, sondern aus der Kraft Gottes lebt, die in den Schwachen mächtig ist[68]. Der Glaube vollbringt mit den opera virtutum die opera dei, deren virtus im gleichen Maße der Glaube selber wie der Christus crucifixus ist[69]. So sind die Werke der Tugenden die »Fußstapfen« Christi, der im Glaubenden wohnt[70].

2. Die Trias der Seelenkräfte und die Trias der theologischen Tugenden

Die augustinische Einteilung der Seelenkräfte in memoria, intellectus und voluntas taucht einige Male in den Dictata auf. Luther benutzt dieses Schema meistens zur Gliederung bestimmter Wendungen des Psalmentextes, wobei noch andere

---

[67] WA. 3; 202, 20 649, 15ff. 4; 166, 23 167, 5 215, 24f. 3; 507, 14ff. 532, 13ff.

[68] Z. B. WA. 4; 204, 35ff. (siehe Anm. II 61) 245, 7ff.

[69] WA. 3; 543, 20ff. 532, 13ff. 475, 15ff. Der Begriff opera virtutum WA. 4; 189, 21f. (vgl. 84, 3ff.) 3; 335, 24.

[70] WA. 3; 384, 7ff.

triadische Begriffskomplexe sich mit der Trias der Seelenkräfte verbinden können.

Wenn die Stammesnamen Galaad, Manasses, Ephraim (Ps. 59, 9) den drei Potenzen appliziert werden[71], ist das sicher keine unüberlegte Spielerei, sondern geschieht unter der Voraussetzung der Etymologie der Eigennamen[72] und im Gedanken an die Funktionen der drei Potenzen: der Verstand gibt im Erkennen das Zeugnis der Wahrheit; das Gedächtnis hat die Möglichkeit des Vergessens im Gegensatz zu seiner eigentlichen Aufgabe, etwas bei sich im Gedächtnis zu behalten; der Wille bringt in seinen Werken Frucht. Damit ist der Wille als wirkendes, der Verstand als aufweisendes und das Gedächtnis als bewahrendes Vermögen gekennzeichnet.

Wegen ihrer funktionalen Entsprechung werden die drei Seelenkräfte mit drei Hauptbegriffen der biblischen Anthropologie gleichgesetzt[73]. Das Auge (oculus) repräsentiert als Seh-

[71] WA. 3; 350, 6ff. neben vier anderen triadischen Schemata: die drei Mönchstugenden (pro religiosis: obedientia, paupertas, castitas), drei allgemein christliche Tugenden (pro aliis: humilitas, benignitas vel patientia, bonitas), die drei Stücke des Bußsakramentes (confessio, contritio, satisfactio), die drei Satisfaktionswerke (ieiunium, oratio, elemosyna). Den Kontrast zur Allegorie auf die drei Seelenkräfte bildet die allegorische Deutung der drei Fremdvölkernamen Moab, Idumea, Philistiim (Ps. 59, 10) auf die drei verderbten Potenzen: mala voluntas, malus intellectus, mala memoria. Zuvor gibt Luther im Scholion andere allegorische Deutungen der Stammes- und Fremdvölkernamen unter ekklesiologischem Aspekt (ebenso in der Zgl.). In der Rgl. (337, 27ff.) erscheint eine Deutung auf die Stadien des Christenstandes (incipiens, proficiens, perfectus), bei der auch psychologische Strukturen durchschimmern.

[72] Hieronymus, Interpret. nom. Hebr.: Galaad, acervus testis. Manasse, oblitus, obliviosus. Ephraim, frugifer sive crescens. Luther kennt diese Etymologien und verwendet sie sowohl in den Glossen (3; 337) als auch in den Scholien (3; 338ff.). Auch in der traditionellen Exegese werden diese Etymologien erwähnt.

[73] WA. 3; 170, 6ff. Schol. Ps. 30, 10: Mystice autem »Oculus« Christi vel in spiritu est intellectus eius, memoria »venter«, »anima« voluntas et affectus. Anders in der Zgl. z. St. WA. 3; 164, 14ff.: »oculus meus« intellectus vel spes »anima mea« et per eam tota sensualitas »et venter meus« memoria mea secundum Augustinum et Cassiodorum. Wieder anders in der Rgl. z. St. WA. 3; 164, 34ff.: oculus pro superiori parte animae, anima autem pro inferiori, venter pro ipsa carne vegetabili et

organ den Verstand, der die Einsicht vermittelt. Weil der Bauch (venter) das aufnehmende und in sich festhaltende Organ ist, symbolisiert er das Gedächtnis. Die Seele (anima) wird mit dem Willen identifiziert, da die anima das aktiv belebende Prinzip und der Wille die lebendig aktive Potenz ist.

Beide Beispiele einer Interpretation mit der Trias der Potenzen zeigen bereits, daß Luther die von ihm in den Dictata gerne benutzten triadischen Schemata nicht ohne Überlegung anwendet, obwohl der Eindruck bloßer Spielerei entstehen kann, wenn man sieht, wie er daneben denselben Passus ohne weiteres in abweichender Form auslegen kann. Der Grund für die Freiheit in der Anwendung der Schemata ist darin zu suchen, daß Luther nicht mit den scharfen Distinktionen der philosophisch-theologischen Scholastik operiert. Wie noch deutlich zu erkennen sein wird, läßt sich Luther bei seiner zergliedernden Exegese von einem meditativen Denken leiten, das ihn mit der mystisch-erbaulichen Tradition von Bernhard bis zur Devotio moderna verbindet. In der mystischen Erbauungsliteratur liebt man gerade den triadischen Schematismus, mit dessen Hilfe man verschiedene Begriffskomplexe nach ihren Funktionen und Attributen gliedern oder kombinieren kann, ohne sich sklavisch an strenge Definitionen zu binden, so daß für andere Möglichkeiten der Gedankenführung noch Spielraum bleibt. Wie in diese Tradition gewisse Grundbegriffe der philosophisch-theologischen Reflexion eingegangen sind, so sind auch Luthers Aussagen davon nicht frei. Aufs Ganze gesehen, ist in Luthers Exegese beim Vergleich mit der Erbauungsliteratur allerdings ein Zurücktreten der schematischen Interpretation zugunsten der freien theologischen Überlegung zu beobachten.

Zu Ps. 50, 12ff.[74] übernimmt Luther eine bereits vor ihm durchgeführte Verteilung der drei Begriffe spiritus rectus,

---

sensitiva ... licet secundum Augustinum tropice pro memoria capiatur. Sic et oculus ad literam potest accipi.

[74] WA. 3; 286, 22ff. Augustin, Hieronymus, Cassiodor, Hugo Cardinalis, die Glossen oder Lyra bieten nicht diese Interpretation. Die Wendung »tales ... devotorum distributiones« (Z. 25), die sich wohl nicht nur auf das psychologische, sondern auch auf das vorangehende trinita-

sanctus und principalis auf den intellectus, die voluntas und die memoria, an denen der heilige Geist in dreifacher Weise wirkt: den Verstand leitet er, den Willen heiligt er und das Gedächtnis stärkt er. Luther äußert sich zustimmend zu dieser psychologischen Systematisierung, da es sich bei ihr um wahres und frommes, ja gleichsam »evangelisches« Gedankengut handele, das durchaus nicht zu verwerfen sei, obgleich es mit dem wörtlichen Verständnis des Textes nicht übereinstimme[75]. Neben dieses Schema stellt Luther unverbunden das triadische Schema der göttlichen Trinität, das den spiritus principalis der ersten, den spiritus rectus der zweiten und den spiritus sanctus der dritten Person der Trinität zuordnet[76]. Zwar spricht sich Luther nicht über eine Verbindung der beiden Schemata aus, aber der augustinische Gedanke, daß sich die göttliche Dreiheit der Personen in der psychologischen Trias der Potenzen als in ihrer imago spiegelt[77], ist auch ihm bekannt, so daß man vermuten kann, er habe ihn auch an dieser Stelle stillschweigend einbezogen. Die Korrespondenz des filius mit dem intellectus, des spiritus sanctus mit der voluntas und des pater mit der memoria entspräche sowohl den Spekulationen Augustins als auch den Stellen, an denen Luther die Verbindung der beiden Begriffskomplexe herstellt.

Die göttlichen Prädikate der potentia für den Vater, der sapientia für den Sohn und der bonitas für den heiligen Geist

---

rische Schema (siehe Anm. II 76) bezieht, zeigt, von welchen Theologen Luther diese Deutungen übernimmt. Es sind die devoti. Damit sind wohl nicht im strengen Sinne die Vertreter der Devotio moderna gemeint, sondern im Gegensatz zu den Scholastikern die Theologen, die sich wie Augustin — bei dem sich hier das trinitarische Schema findet (aber auch bei Hieronymus und Cassiodor, Hugo Cardinalis, ebenso in den Glossen) — meditativ in die Schrift versenken.

[75] WA. 3; 286, 25ff. Dieses Urteil über eine von Luther übernommene exegetische Wendung ist bemerkenswert, weil derartige Äußerungen in seiner Auslegung äußerst selten sind.

[76] WA. 3; 286, 21f.

[77] Die Trinität ist ihrerseits das Urbild ihres Ebenbildes in der anima, so daß von dem trinitarischen Gott voluntas, intelligentia und memoria als die (aktualen) Erweise seiner Hinwendung zum Menschen erbeten werden können. Diesen Sinn sieht Luther in der dreifachen Anrede an Gott in Ps. 5, 2a. b. 3a: WA. 3; 64, 36ff.

strahlen auf die drei Seelenkräfte aus, solange sie Gott zugewandt sind[78]. In der Aversion von Gott verliert die Seele die Teilhabe an den göttlichen Wesensattributen und zieht sich die entsprechenden negativen Seinskonditionen zu. Durch ihre Abwendung von Gott, dem Vater, wird die Seele in ihrer Gedächtniskraft geschwächt; durch die Abirrung von Gott, dem Sohne, wird sie in ihrer Erkenntniskraft geblendet; durch ihre Abkehr von Gott, dem heiligen Geiste, neigt sich ihre Willenskraft leicht zum Bösen und nur schwer zum Guten[79]. In der

[78] Vgl. Exkurs 1, S. 414ff. — Luther nennt öfter die drei Appropriationen Gottes, auch ohne sie trinitarisch zu differenzieren (z. B. WA. 3; 406, 38ff. 186, 31ff. 4; 210, 18f. 205, 12ff.); sie erscheinen außerdem als die perfektiven Seinsprädikate, denen die drei defektiven Seinsprädikate der impotentia, insipientia und malitia oder iniustitia entsprechen, z. B. 3; 38, 35ff. 378, 20 4; 204, 22ff. 476, 28ff.; vgl. auch die Bedeutung von 1. Kor. 1, 24 (30) für die Prädikation Christi (S. 89f.) und von 1. Kor. 1, 25ff. für die Prädikation der christlichen Existenz (S. 94f.).

[79] WA. 4; 205, 28ff. Die Gliederung des Textes in vier tentationes (V. 4. 10. 18. 23) übernimmt Luther von Augustin; eigene Wege geht er (er folgt jedenfalls nicht Augustin), wenn er die drei ersten Anfechtungen in den trinitarischen Symbolismus einordnet (vgl. die Rgl. zu V. 4: 206, 35f.; zu V. 10: 207, 20ff.; zu V. 18: 208, 8ff.; zu V. 23: 208, 36f.). Im Scholion redet Luther nur von den drei Gefährdungen der drei Potenzen: a) 211, 9ff.: den drei vires animae — intellectus, voluntas, memoria (Z. 10) — korrespondiert das nunquam errare, semper bene velle und posse (Z. 13f.); die memoria trägt also das Vermögen schlechthin; b) 214, 19ff.: die superbia wird der Grund genannt für die Gefährdung der Seelenkräfte . . . ista superbia impedit intellectum, affectum et memoriam in proficiendo. Facit enim hominem putare et videri sibi satis assecutum luminis et ardoris quoad intellectum et affectum, et perseverantiae securitatisque quoad memoriam. Die Beziehungen zu den im Exkurs 1 entwickelten traditionellen, vornehmlich in franziskanischen Kreisen und in der Devotio moderna vertretenen Gedanken des trinitarischen Symbolismus sind in allen Stücken deutlich, so daß sie nicht noch im einzelnen aufgezeigt zu werden brauchen. In diesem Psalm operiert Luther noch verschiedentlich mit der Trias von cognitio, voluntas, potestas (vgl. die Zitate aus Bonav., Sent. II prooem. im Exkurs 1 d. e): 208, 15 213, 3ff. (mit verschiedenen Variationen: Z. 4f. posse, cogitare, velle; Z. 6f. potentia, consilium, voluntas; Z. 7f. consulere, velle, conari; Z. 8f. potentia, sapientia, voluntas; Z. 9. 12f. 31. 33 posse, nosse, velle; Z. 20f. 24f. virtus, cognitio, voluntas). — Die Trias der Seelenkräfte und die Trinität der göttlichen Personen mit ihren Appropriationen bilden das Gerüst für die Ausführungen WA. 3; 44, 12ff; vgl. 3; 50, 37ff.

dreifachen Gestalt des Irrtums, der Schwachheit und der Bosheit bemächtigt sich die Sünde der drei Seelenkräfte oder bildet doch wenigstens eine dreifache Art dauernder Versuchung. Denn als Straffolge der Erbsünde trägt die Seele die dreifache Privation ihrer ursprünglichen Vollkommenheit in sich, so daß dauernd ein dreifacher Grund möglicher neuer Sünde gegeben ist[80]. Durch Irrtum kann der Intellekt verleitet werden,

[80] Die Verderbnis der Seelenkräfte in der infirmitas oder instabilitas (memoria), caecitas oder ignorantia (intellectus) und malitia oder concupiscentia bzw. inordinatio (voluntas) nennt Luther als Folge der Erbsünde (inflicta, reliquiae peccati) und als bleibenden Grund neuer Sünden: WA. 3; 453, 7ff. 4; 153, 6ff. 205, 28ff. 211, 10ff. An der Verderbnis der drei Seelenkräfte hat auch die lex vetus Anteil, da sie nicht den heiligen Geist schenkt, WA. 4; 456, 17ff. (vgl. 457, 33ff.): sie ist infirma quoad memoriam, obscura quoad intellectum, frigida quoad affectum. — Die Ansicht von der Verderbnis der Seelenkräfte als Straffolge der Erbsünde und Grund neuer Sünden ist traditionell. a) Die inflicta peccati: Bonav., Sent. II d. 22, dub. 2: Beda dicit quod quatuor sunt nobis inflicta propter primum peccatum, videlicet »infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia« . . . ista divisio peccati accipitur penes corruptionem virium animae, ita quod ignorantia respicit rationalem, infirmitas irascibilem et malitia respicit concupiscibilem . . . Ideo, cum omnes vires motivae sub his tribus comprehendi possint, omne peccatum, quod fit in statu naturae lapsae, ad ista tria genera habet reduci . . . de concupiscentia dicendum, quod illud membrum non distinguit contra alia, quia, sicut idem Beda dicit, concupiscentia ex omnibus his est conflata, et ideo penes concupiscentiam non sumitur aliqua differentia, cum omnia peccata procedant ab ipsa. Vgl. Sent. III d. 33, a. un., q. 4, co.; Brev. 3, c. 5, n. 2 und n. 4. Thomas, STh I II q. 85, a. 3. — b) Der dreifache Grund der Sünde (impotentia, ignorantia, malitia) und der trinitarische Bezug der Sünde (in patrem, in filium, in spiritum sanctum): Lomb., Sent. II d. 22, c. 4, n. 8: »Tribus modis«, ut ait Isidorus (Sent. II c. 17, n. 3; ML 83, 620; vgl. Gregor, Moral. 35, c. 11, n. 28; ML 76, 738; Hugo Vict., Sum. Sent. tr. 3, c. 6; ML 176, 98), »peccatum geritur, scil. ignorantia, infirmitate, industria. Et gravius est infirmitate peccare quam ignorantia, graviusque industria quam infirmitate.« Lomb., Sent. II d. 43, c. un., n. 1 zur Erläuterung von Mt. 12, 32 und 1. Joh. 5, 16: spiritus sanctus amor est patris et filii, et benignitas qua se invicem et nos diligunt . . . in spiritum sanctum delinquere dicuntur, qui sua malitia dei bonitatem superare putant . . . et qui iniquitati tam pertinaci mente inhaerent, ut eam numquam relinquere proponant et ad bonitatem spiritus sancti numquam redire velint . . . quibus placet malitia propter se, sicut piis bonitas . . (n. 4) . . Peccatum enim in patrem id intelligitur, quod fit per infirmitatem, quia patri scriptura

sich nicht an die Glaubenswahrheiten zu halten, sondern den Regeln des weltlichen Lebens zu folgen. Trotz der Erkenntnis der Forderungen der Offenbarung droht der Seele immer noch die Gefahr, daß sie in ihrem Wollen rückfällig wird und an der Möglichkeit des Vollbringens verzweifelt. Aber selbst da, wo das nicht geschieht, ist die Gedächtniskraft in Gefahr, durch Überdruß, Unlust, Lauheit und innere Dürre zu ermatten. Gegen all diese Versuchungen gilt es beständig anzukämpfen, da die Seele in keiner ihrer Kräfte gleich mit der Taufe durch die Vergebung der Schuld von den reliquiae peccati geheilt ist, vielmehr noch fortlaufend im Verstand unterwiesen, im Willen entflammt und vervollkommnet und im Gedächtnis zur Beharrlichkeit gestärkt werden muß.

Die Kraft, die Sünde in ihrer dreifachen Art zu überwinden, liegt in den drei theologischen Tugenden, die zu diesem Zweck funktional den drei Seelenkräften zugewiesen werden. Die fides wird mit dem intellectus, die caritas mit der voluntas und die spes mit der memoria verbunden[81]. Daß die fides im Intellekt und die caritas im Willen anzusetzen sei, ist die einhellige Überzeugung der gesamten Tradition. Indem Luther jedoch die volle Kongruenz zwischen den drei Potenzen und den drei Tugenden herstellt und die spes in die memoria verlegt, greift er einen Gedanken auf, der von der systematischen Scholastik bewußt abgewiesen wird. Ein Vertreter der von Luther geäußerten Ansicht, mit der sich die Systematiker ohne Namensnennung auseinandersetzen, ist Bernhard, dem sich vielleicht in diesem Punkte auch spätere Erbauungsschriftsteller angeschlossen haben. In seiner Freiheit gegenüber allen schärferen Distinktionen und in seiner Vorliebe für meditativ erschlossene Gliederungen stellt Bernhard eine völlige Entsprechung zwischen den drei Potenzen und den drei theologischen Tugenden her: der Glaube erleuchtet die Vernunft, die Hoffnung richtet das Gedächtnis auf, und die Liebe reinigt den

---

attribuit frequenter potentiam; peccatum in filium, quod fit per ignorantiam, quia sapientia filio attribuitur. Bonav., Brev. 3, c. 11, n. 2 (vgl. Exkurs 1 e, S. 416) stellt die Verbindung her mit den defectus der drei Potenzen. Vgl. Thomas, STh 1 II q. 76, prol.

[81] WA. 3; 487, 1 ff.; vgl. Anm. II 87.

Willen[82]. — Die scholastische Theologie hat nicht an der Korrespondenz von spes und memoria festgehalten, da sie sowohl theologischen Überlieferungen als auch philosophischen Prinzipien widersprach, die die Verlegung der spes in die aktive Potenz des Willens verlangten. Bei Bonaventura stehen die Dreier-Schemata der Tugenden und Potenzen zwar noch nebeneinander, sie werden jedoch nicht mehr wie bei Bernhard direkt aufeinander bezogen[83]. Obwohl die göttliche Trinität der gemeinsame Bezugspunkt der Potenzen und der Tugenden bleibt, geht die Deckungsgleichheit zwischen den Potenzen und den Tugenden verloren. Denn in dem Augenblick, wo der subjektive Ort der spes angegeben wird, modifiziert Bonaventura den Symbolismus[84]. In der imago creationis dominiert

---

[82] Bern., de div. serm. 45, n. 4 (1, 1180f.): Fides quidem illuminavit rationem; spes erexit memoriam; caritas vero purgavit voluntatem. Der Wiederherstellung durch die drei Tugenden geht die Verderbnis der drei Potenzen voraus; ebd. n. 1: Cecidit ... ab illa summa et pulchra trinitate, scil. potentia, sapientia, puritate in quandam contrariam et foedam trinitatem, scil. infirmitatem, caecitatem, immunditiam. Memoria enim facta est impotens et infirma, ratio imprudens et tenebrosa, voluntas impura.

[83] Bonav., Brev. 5, c. 4, n. 4: animam quantum ad superiorem faciem, in qua consistit imago trinitatis aeternae, rectificari per tres theologicas virtutes, ut, sicut imago creationis consistit in trinitate potentiarum cum unitate essentiae, sic imago recreationis in trinitate habituum cum unitate gratiae, per quos anima fertur recte in summam trinitatem secundum tria appropriata tribus personis; ita quod fides dirigit in summe verum credendo et assentiendo, spes in summe arduum innitendo et expectando, caritas in summe bonum desiderando et diligendo. Vgl. Brev. 2, c. 12, n. 3.

[84] Bonav., Sent. II d. 16, a. 2, q. 3, co.: in imagine creationis duae sunt potentiae ex parte cognitivae, scil. memoria et intelligentia, et una ex parte affectivae, scil. voluntas ... Et quoniam unio et gratia principaliter respiciunt affectivam, hinc est quod in imagine recreationis, quae quidem est in gratuitis, duae sunt virtutes quae respiciunt affectivam, scil. spes et caritas, penes duas vires, scil. irascibilem et concupiscibilem; una vero, quae respicit cognitivam, scil. fides, quae respicit rationalem, quamvis et spes, reformans irascibilem, per consequens reformet memoriam, cum conveniant in actu, qui est tenere. Vgl. Sent. III d. 26, a. 2, q. 5, ad 4. Die Lokalisierung der spes in der potentia affectiva, und zwar in der vis irascibilis, begründet Bonaventura ausführlich Sent. III d. 26, a. 2, q. 5, co. »ex parte affectionis substratae«: quia, cum quatuor sint affectiones, videlicet gaudium et dolor, spes et timor,

die kognitive Seite mit den zwei Potenzen des intellectus und der memoria über die affektive Seite des Willens, da die anerschaffene Ebenbildlichkeit ein in sich gegründeter Zustand ist, in dem die rezeptive und die retentive Potenz zusammen stärker sind als die eine aktive Potenz. Die imago recreationis bringt den Menschen in eine neue Bewegung zu Gott hin, so daß in ihr das affektive Moment stärker sein muß als das kognitive. Deshalb wird der Mensch im Gnadenstand mit zwei affektiven und nur einer theologischen Tugend ausgestattet. Die Unterteilung des Affektes in zwei Teilkräfte, in die vis concupiscibilis und die vis irascibilis, ermöglicht es, dort zwei sich ergänzende Tugenden zu lokalisieren. Während die caritas die vis concupiscibilis dirigiert, wird die vis irascibilis von der spes gelenkt. Nur indirekt läßt Bonaventura die spes auf die memoria einwirken. Das ist möglich, weil sich die memoria und die vis irascibilis in dem Akt des Festhaltens, der jeder der beiden Kräfte in ihrer Weise eigentümlich ist, begegnen. Der subjektive Träger der spes ist jedoch die vis irascibilis. Nicht nur auf den Unterschied zwischen der imago creationis und der imago recreationis verweist Bonaventura, um die Lokalisierung der spes im Affekt zu begründen. Er leitet das ebenfalls aus der Tatsache ab, daß der Tugend der spes ein Affekt der spes zugrunde liegt. Ebenso steht für Thomas der voluntative Charakter der spes fest, weil ihr die passio der spes im sensitiven Bereich entspricht[85]. — Daß die spes in die

---

sicut gaudium et dolor sunt circa eamdem potentiam, ita etiam spes et timor. Cum igitur planum sit timorem esse ipsius potentiae irascibilis, non est dubium quin affectio spei ad potentiam irascibilem pertineat ac per hoc habitus virtutis spei dirigens affectionem illam. Gerson verteilt wie Bonaventura die drei theologischen Tugenden auf die vis rationalis, concupiscibilis und irascibilis; de vita spirit. animae lect. 1, coroll. 12 (3, 15 DuPin): Innitamur . . . sibi (scil. deo) tamquam summae potentiae et gloriosissimae maiestati quoad appropriatum patri, et hoc per vim irascibilem, cuius obiectum est bonum arduum et honorificum. Innitamur sibi tamquam primae et infallibili veritati quoad appropriatum filio, et hoc per vim rationalem. Innitamur sibi tamquam bono optimo et suavissimo indefectibili quoad appropriatum spiritui sancto, et hoc per concupiscibilem. Istas vero innitentias operantur et solidant tres ipsae virtutes theologicae fides, spes et caritas.

[85] Thomas, STh 2 II q. 18, a. 1. Thomas differenziert aber nicht

memoria verlegt werden könne, hält Biel[86] deshalb für unmöglich, weil die memoria keinen qualitativ bestimmten Akt hervorbringen kann, der unmittelbar ein Objekt außerhalb des Subjektes ergreift. Nur der Intellekt und der Wille können ein Objekt durch ihre Akte unmittelbar erreichen, so daß die Akte von ihren Objekten qualifiziert werden. Die theologischen Tugenden, deren Akte sich direkt auf Gott richten, gehören darum zu den beiden aktiven Potenzen. Da der Wille nach den beiden Formen der affectio iustitiae und der affectio

---

den appetitus intellectivus (= voluntas), der die virtus spei trägt, in die iraszible und konkupiszible Kraft, so daß die voluntas das nicht weiter gegliederte Subjekt sowohl für die spes als auch für die caritas ist. Die vis irascibilis kennt Thomas nur als Teilkraft des appetitus inferior = sensitivus, der sich auf sensible Objekte richtet. Für die Phänomene selber gilt gleichwohl die Korrespondenz zwischen dem niederen und höheren appetitus: similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt sine passione.

[86] Biel, Sent. III d. 26, q. un., a. 3, dub. 3, O (im Anschluß an Duns, Sent. III d. 26, q. 1, ad 4, § 26; 7, 640 Wadding): ideo in voluntate ponuntur duae virtutes theologicae, quia voluntas habet duas affectiones, secundum quarum utramque attingit deum immediate, unam secundum affectionem iustitiae tendentem in deum immediate, ut est bonum in se, aliam secundum affectionem commodi vel concupiscentiae attingentem deum immediate ut bonum mihi. Et uterque actus potest esse ordinatus et habere habitum inclinantem ad ipsum, et ita habitum theologicum respicientem deum immediate pro obiecto. Non autem sic est ex parte intellectus, non enim est ibi nisi una potentia nata habere actum secundum attingentem deum. Et illa sufficienter perficitur uno habitu tendente in verum, cui assentiendum est propter revelationem. Et per hoc ad rationem de partibus imaginis dicendum, quod etsi sint duae partes imaginis ex parte intellectus et una tantum ex parte voluntatis, hoc non est, quia intellectu duplici attingit obiectum. Memoria enim non habet actionem de genere qualitatis, qua attingat obiectum, sed sola intellectiva habet operationem, qua attingit obiectum. Unde breviter dicitur, quod illi habitus theologici non correspondent partibus imaginis, sed tantum sunt duo principia, quorum est attingere deum immediate per actus elicitos. Tales autem sunt intellectus, qui ut indistinctus per unum actum elicitum attingit deum immediate credendo, et voluntas habens rationem affectionis iustitiae et commodi amando et sperando. — Es sei darauf hingewiesen, daß der Lombarde keine Angaben zum Subjekt der spes macht (wie auch nicht der fides und der caritas). Die psychologische Seite der Tugenden wird bei ihm überhaupt noch nicht erörtert.

commodi auf sein Objekt zustrebt, muß er zwei entsprechende Tugenden in sich aufnehmen, die caritas für die affectio iustitiae und die spes für die affectio commodi.

Die Funktionen der drei theologischen Tugenden in den entsprechenden Potenzen zeichnen sich dort ab, wo Luther die Trias der Tugenden mit der Trias der Sünden konfrontiert, die er traditionellerweise der Stelle 1. Joh. 2, 16 entnimmt[87].

[87] WA. 3; 487, 1ff. Schol. Ps. 72, 19: Die drei dem Text entnommenen Verben desolari (»desolatio«), deficere und perire werden zunächst mit der Trias der Potenzen und mit der Trias der Tugenden auf zwei verschiedene Weisen vereinigt, von denen die zweite den Vorzug erhält: 1. desolatur fides in intellectu, spes deficit in memoria, caritas perit in affectu; 2. Vel melius: caritas desolatur, fides deficit, spes perit. Dann werden die drei Verben auch noch durch die Trias der Sünden (1. Joh. 2, 16) differenziert, so daß die Verbindung mit dem 1. Schema der Tugenden folgendes Bild ergibt: a) fides desolatur in intellectu per concupiscentiam carnis, b) spes deficit in memoria per concupiscentiam oculorum, c) caritas perit in affectu per superbiam vitae.

Diese Kombination entspricht der im Schol. Ps. 76, 7 WA. 3; 536, 30ff.:

pro { concupiscentia carnis / concupiscentia oculorum / superbia vitae } luceat { fides / spes / caritas.

Verbindet man das Schema der Sünden im Schol. Ps. 72, 19 (siehe oben; vgl. WA. 3; 486, 22ff.) mit dem dort aufgestellten und von Luther bevorzugten 2. Schema der Tugenden, dann ist zu lesen: a) caritas desolatur per concupiscentiam carnis, b) fides deficit per concupiscentiam oculorum, c) spes perit per superbiam vitae.

Das deckt sich mit der Art, wie die drei Sünden mit den drei Potenzen im Schol. Ps. 72, 22 kombiniert werden. Denn die Zuweisung der drei Tugenden an die drei Potenzen wird Luther in Gedanken festgehalten haben. WA. 3; 487, 7ff. (drei Aussagen von V. 22 werden differenziert in der Verbindung mit den drei Gliedern von 1. Kor. 1, 27f. und von 1. Joh. 2, 16 sowie mit der Trias der Potenzen; außerdem wird die Trias der irdischen Güter — honor, divitiae, voluptas = gustus et tactus — verarbeitet): a) das vitium voluntatis liegt in der concupiscentia carnis (gustus et tactus); es wird entmächtigt in dem Bekenntnis »iumentum factus sum« (quia infirma elegit deus, ut confundat fortia): hier wäre der Ort der caritas; b) das vitium intellectus liegt in der concupiscentia oculorum (divitiae); es wird entmächtigt in dem Bekenntnis »nescivi« (quia stulta elegit deus, ut confundat fortia, lies: sapientes): hier wäre der Ort der fides; c) das vitium memoriae liegt in der superbia vitae (honor); es wird entmächtigt mit dem Bekenntnis »ad nihilum redactus sum« (quia deus destruit ea quae sunt et eligit ea quae non

Die concupiscentia carnis wird in Luthers Deutung von der fides überwunden, die concupiscentia oculorum von der spes und die superbia vitae von der caritas. Luther will offenbar sagen, die fides orientiere den Menschen an den Gütern des Geistes statt des Fleisches, die spes setze an die Stelle äußerlich sichtbarer Besitztümer die zukünftigen, unsichtbaren Besitztümer zum Unterpfand der Zukunft, und die caritas ordne den Menschen Gott unter, über den er sich im Hochmut erheben möchte. — In anderer Weise verteilt Luther die drei Grundformen der Sünde so, daß die Begierde des Fleisches die voluntas bedroht und damit der Liebe widerstrebt, während die Begierde der Augen als die Sünde des intellectus praktisch dem Glauben und der Hochmut als die Sünde der memoria der Hoffnung entgegengesetzt sind. Unter diesem Aspekt, in den sich die Sätze über die Depravation der Seelenkräfte in der Abwendung von Gott einfügen[88], ist die caritas ein geistliches Verlangen nach geistlichen Gütern, durch das die natürliche Begierde des Fleisches nach den fleischlichen Gütern überwunden und die Hinneigung zum malum bekämpft wird. Die fides erhält die Funktion, den Verstand, der sich von der concupiscentia oculorum der Wahrheit gegenüber blind machen läßt, aus dieser Verblendung zu befreien und ihn in der Wahrheit zu erleuchten. Die Hoffnung schließlich gibt der memoria die richtige innere Kraft im Gegensatz sowohl zur superbia, in der sich der Mensch der eigenen Stärke überhebt, als auch zur acedia, in der sich der Mensch aus innerer Schwachheit zu keiner Zuversicht aufschwingen kann. Während der Hochmut eine überspannte Selbsteinschätzung bedeutet, der Mißmut aber eine zu niedrige Einschätzung der gegebenen Möglichkeiten darstellt, hält die

sunt): hier wäre der Ort der spes. — In dem Sermo praescriptus praeposito in Litzka 1512 WA. 1; 12, 21ff. weist Luther darauf hin, daß mit der Herrschaft der vitia capitalia ein »frigere caritatem, fidem extingui, spem evacuari« Hand in Hand gehe. Vor allem bei der caritas und der fides ist es deutlich, daß die in den Verben beschriebene Zerstörung der Tugenden genau deren eigentümlichen Wirkungen entgegengesetzt ist: die Glut der Liebe (ardor) ist erkaltet, das Licht des Glaubens (lumen) ist erloschen, und die Beständigkeit der Hoffnung (perseverantia, stabilitas) ist vernichtet (vgl. Anm. II 79: WA. 4; 214, 19ff.).

[88] Vgl. Anm. II 80.

Hoffnung die richtige, feste Mitte zwischen beiden, da sie im Bewußtsein des eigenen Unvermögens der verheißenen zukünftigen Möglichkeiten Gottes zuversichtlich eingedenk ist[89].

Ohne Beziehung auf die drei Potenzen oder die drei Sünden ist eine Kombination der drei theologischen Tugenden mit den drei israelitischen Stammesnamen Juda, Zabulon, Naphthalim[90]. Die überlieferte Etymologie interpretiert Juda mit confessio, Zabulon mit habitaculum fortitudinis und Naphthalim

[89] In diesen Zusammenhang wird man auch die Stelle WA. 3; 447, 12—16 Schol. Ps. 69, 3f. einordnen dürfen. Luther bezieht in der tropologischen Interpretation die drei imprekativen Bitten V. 3. 4a. b auf drei Dinge, die den Christen in Gefahr bringen: 1. die vergangenen Laster und Sünden, die in die Verzweiflung zu führen drohen; 2. den Ansturm der concupiscentia carnis und ihrer Werke; 3. die Verlockungen der Welt und die Einredungen des Teufels. Dem soll der Christ die drei Bitten entgegenstellen, damit er »in spe et fide et gratia et unione Christi« beharre. Die beiden letzten Begriffe wird man für einen einheitlichen Doppelausdruck nehmen dürfen, so daß hier drei Glieder den drei Anfechtungen entsprechen. Beides, die gratia und die unio Christi, könnte man außerdem zu dem komplexen Phänomen der caritas in Beziehung setzen (als dritter Größe neben der spes und fides), da die caritas herkömmlicherweise als die Kraft der unio angesehen und in der Luther bestimmenden franziskanischen Tradition mit der gratia identifiziert wird. Offenbar soll der Christ in der Kraft der Gnade und in der Verbundenheit mit Christus (d. h. auch mit dem corpus mysticum Christi) den Verlockungen der Welt und den Einredungen des Teufels widerstehen. In der fides, die doch das »Fundament« aller Tugenden und guten Werke ist, soll und kann er die Begierde des Fleisches mit ihren Werken überwinden. Die Hoffnung aber soll und kann ihn vor der Verzweiflung bewahren, in die ihn seine vergangenen Sünden und seine Laster stürzen wollen. Interessant ist der letzte Punkt, weil bei ihm etwas von der Relation der spes zur memoria durchschimmert. Denn die peccata praeterita drohen deshalb, dem Menschen die Hoffnung auf die Zukunft zu nehmen und ihn der Verzweiflung auszuliefern, weil sie in der Gegenwart immer noch von der memoria festgehalten werden (im Hintergrunde zeigt sich der Gewissensbegriff!). Vgl. dazu Bern., de consid. 5, c. 12, n. 25 (1, 456). Auf der Gegenseite empfängt die Hoffnung die Stärke ihrer Gewißheit daraus, daß die memoria der vergangenen Heilstaten Gottes eingedenk ist. »Praeteritorum enim exhibitio est futurorum certitudo« (WA. 3; 42, 3). In dieser Form zitiert Luther mehrmals (WA. 3; 42, 3 148, 29 585, 10 4; 264, 17) einen Satz Gregors (40 hom. in Ev. I 1, 1). Zu diesem Gedanken vgl. auch WA. 3; 605, 26f. 4; 199, 14ff.

[90] WA. 3; 389, 30ff. Rgl. Ps. 67, 28.

mit latitudo. Indem Luther diese Deutungen den drei Tugenden beilegt, folgt er der exegetischen Tradition[91]. Daß die confessio Sache der fides ist, sagen ebenfalls die Scholastiker, wenn sie die confessio als actus exterior der fides definieren[92]. Die caritas wird durch die latitudo gekennzeichnet, weil es in ihrem Wesen liegt, Gott und alle Menschen, auch die Feinde, zu lieben. Das habitaculum fortitudinis charakterisiert die spes, was Luther damit begründet, daß wir durch die Hoffnung im Himmel, im Unwandelbaren und Beständigen, wohnen. Aus der Macht des Unvergänglichen empfängt die spes selber ihre Stärke.

Kein Vorbild in der exegetischen Tradition hat die Verknüpfung von fides, spes und caritas mit den drei anderen Stammesnamen Ephraim, Manasse, Beniamin[93]. Ohne die etymologische Deutung der Eigennamen, auf der die Kombination mit den Tugenden beruht, zu erwähnen, stellt Luther nur die Gleichung auf: Ephraim fidem, Manasse spem, Beniamin caritatem repraesentat. Die Tradition interpretiert Ephraim mit frugifer (fructificatio), Manasse mit oblivio (oblitus) und Beniamin mit filius dexterae[94]. Es läßt sich nur

---

[91] Glossa ord. zu Ps. 67, 28: ex interpretatione accipitur: »Iuda« confessio, »Zabulon« habitaculum fortitudinis, »Neptalim« dilatatio . . . confessio in fide, fortitudo in spe, latitudo in caritate.

[92] Thomas, STh 2 II q. 3, a. 1. Thomas zitiert dort (sed c.) die Glossa ord. zu 2. Thess. 1, 11: »et opus fidei in virtute« i. e. confessionem, quae proprie est opus fidei. — Luther nennt die confessio das opus fidei WA. 4; 241, 25f.; vgl. 519, 23ff. 99, 5 101, 18f. 172, 37f.

[93] WA. 3; 607, 36ff. Schol. Ps. 79, 3. — Lediglich eine Beziehung von Beniamin auf die caritas klingt in der Auslegungstradition an. Lomb. (Glossa ord.): »Manifestare coram Ephraim« i. e. coram fructificatione, et »Beniamin« i. e. filio dexterae, ut et nos simus plenitudo scientiae (= »Cherubim« V. 2), quod potest esse per caritatem, quae est deus . . . »et coram Manasse« i. e. oblito, ut iam illi venias in mentem iuxta illud (Ps. 21, 28) »Reminiscentur et convertentur omnes fines terrae«. Ludolf spricht zwar von Tugenden, gibt ihnen aber nicht die Namen der theologischen Tugenden. Nach Lyra symbolisiert Ephraim (frugifer) die activi, Manasse (oblivio) die contemplativi und Beniamin (filius dexterae) die praelati.

[94] Hiero., Interpret. nom. Hebr.: Beniamin, filius dexterae. Zur Interpretation von Ephraim und Manasse vgl. Anm. II 72. Vgl. auch die Anm. II 93 zitierten Exegeten.

vermuten, was Luther veranlaßt hat, auf der Grundlage dieser Etymologie die drei theologischen Tugenden hier einzuführen. Die fides kann der frugifer sein, da sie die Voraussetzung aller guten Werke ist[95]. Von der Hoffnung kann man sagen, daß sie die irdischen Dinge in Vergessenheit bringt[96]. Und daß die caritas mit dem filius dexterae identifiziert wird, kann man mit der Einheit von gratia und caritas bei der Deutung der dextera auf die gratia erklären[97]. — Diese Schemata machen zwar einige Funktionen von fides, spes und caritas deutlich, sie sagen aber nichts über das innere Verhältnis der drei Tugenden aus, welche etwa den zeitlichen und welche den sachlichen Vorrang hat. Zur Klärung dieser Frage tragen nur wenige Stellen bei.

Die fides ist die Voraussetzung sowohl für die spes als auch für die dilectio[98]. Denn das, was gehofft und geliebt werden soll, muß zuvor als Wahrheit dem Glauben gewiß sein. Nachdem der Glaube die Verheißungen Gottes als solche ergriffen hat, können sich Hoffnung und Liebe auf die eigentlichen Inhalte der Verheißungen richten: promissionibus divinis credimus, et quae promittit, speramus atque diligimus (WA. 4; 380, 36f. Schol. Ps. 118, 162)[99]. — Ein anderes Mal heißt es: dominus praecepit euangelium praedicari, ut homines discerent credere et sperare in deum, amare caelestia et contemnere terrestria, Et opera, quae in carne pro nobis gessit, semper haberemus in memoria; illa enim mirabiliter augent spem et fidem (WA. 3; 565, 12ff. Schol. Ps. 77, 7)[100]. Das klingt so,

[95] Vgl. S. 98 (Anm. II 67) und S. 164f.

[96] Vgl. das, was S. 230 und 240 gesagt wird über das mit dem Hoffen verbundene Verachten (contemnere) und Vergessen der zeitlichen Güter. Die Beziehung zur memoria zeigt sich darin, daß Luther WA. 3; 350, 6ff. Manasse auf die memoria deutet (siehe S. 99, Anm. II 71).

[97] Vgl. S. 86 (Anm. II 25. 26). In zahlreichen Fällen interpretiert Luther in den Zeilenglossen das Textwort »dextera« durch gratia, so zu Ps. 16, 8 17, 36 43, 4 44, 5 59, 7 62, 9 73, 11 76, 11 77, 54 79, 16. 18 88, 14 89, 12 107, 7 117, 16 137, 7.

[98] WA. 4; 264, 31ff. Rgl. Ps. 114, 1f.

[99] Vgl. WA. 4; 399, 20ff. Schol. Ps. 121, 1. An beiden Stellen entspringt dann aus dem credere, sperare und diligere das gaudium. Vgl. 4; 313, 22f.

[100] Vgl. auch die Fortsetzung der Stelle.

als ob fides und spes enger miteinander gekoppelt seien, während der Affekt in der Doppelrichtung der Liebe zu den himmlischen Gütern und der Verachtung gegenüber den irdischen Gütern als neue Größe zu der Einheit von fides und spes hinzutrete. Worin verbinden sich fides und spes? Sie entstehen beide unmittelbar aus der Betrachtung dessen, was Christus für uns getan hat. Dabei ist das vergangene Christus-Geschehen zugleich Zeugnis für das zukünftige Heil. Glaube und Hoffnung befassen sich meditativ mit dem im Wort bezeugten Heilsgeschehen in seiner ganzen zeitlichen Ausdehnung, sowohl mit dem, was Gott in Christus für uns bereits getan hat, als auch mit dem, was er in Zukunft für uns tun will. Aus solchem Glauben und Hoffen entspringt die Liebe zu den himmlischen Gütern, in denen die Zukunft des Heils liegt, und die Verachtung der zeitlich-vergänglichen Güter, die der Mensch von sich aus zu lieben geneigt ist. Die Meditation in fides und spes hat die Affektion der caritas zur Folge. Die damit angedeutete funktionale Einheit von fides und spes wird noch gesondert zu betrachten sein.

Verschiedentlich werden die drei theologischen Tugenden oder ihre Akte rein formelhaft als Einheit genannt[101]. Die Akte des Glaubens, Hoffens und Liebens richten sich alle, wenn auch in verschiedener Hinsicht, auf Gottes Verheißungen[102]. Denn die Inhalte des Glaubens, Hoffens und Liebens, die credibilia, sperabilia und diligibilia, müssen in gleicher Weise dem Menschen erst in der Erleuchtung durch Gottes Wort bekannt gemacht werden[103]. Im Anschluß an Augustin werden fides, spes und caritas zu den Grundelementen des cultus dei erhoben[104]. Wenn der cultus dei in Glaube, Liebe

---

[101] So sagt Luther in dem am 1. 5. 1515 auf dem Ordenskapitel in Gotha gehaltenen Sermon »contra vitium detractionis«, die Verleumder seien infideles, desperati und tumidi, weil sie von der fides, spes und caritas weichen, »quia non credunt fratrem esse, nec fratrem esse sperant, nec diligunt ut seipsum« (WA. 1; 45, 22ff. = 4; 676, 23ff.). Das ist eine durchaus formelhafte Gedankenführung, durch die auch die Gegensätze (infideles, desperati, tumidi = superbi) bedingt sind.

[102] WA. 4; 389, 20ff. (Schol. Ps. 118, 168) 380, 36f. (Schol. Ps. 118, 162).

[103] WA. 4; 339, 30ff. Schol. Ps. 118, 68.

[104] WA. 3; 407, 14 Schol. Ps. 67, 36. Vgl. Aug., Enchir. c. 1, n. 3:

und Hoffnung besteht, liegt es nahe, auch die Einheit der Kirche durch die Einigkeit in diesen drei Tugenden garantiert zu sehen. Die Einigkeit in der fides, spes und caritas bedeutet ein unanschauliches Einssein im Geiste coram deo[105].

In den Christen bilden fides, spes und caritas — ebenso die sapientia und überhaupt alle in Christus geschenkten Güter — einen geistlichen Schmuck[106]. Obgleich bei dieser Deutung des Textwortes decor die traditionelle Beschreibung der Tugenden als eines habitualen Schmuckes durchschimmert[107], ist Luther nur daran gelegen, die innere geistliche Zierde gegen den äußeren kultischen Schmuck abzugrenzen. Eigenwilliger ist es, wenn Luther die theologischen Tugenden unter den allgemeinen Begriff der virtus stellt, wobei die virtus in der für ihn charakteristischen Weise die Kraft schlechthin ist, mit der die Seele in ihrem Grunde, in der memoria, im Guten befestigt wird[108]. In der Einheit der Kraft kann Luther die Tugenden der memoria zuweisen, ohne damit eine allgemeingültige Aussage über den psychologischen Ort der Tugenden machen zu wollen. Das Schema des trinitarischen Symbolismus veranlaßt ihn, die virtus als das Prädikat des Vaters der korrespondierenden memoria zu übertragen[109]. Das hat wiederum zur Folge, daß in der memoria nicht eine abgesonderte Potenz, sondern die Substanz oder Natur der Seele gesehen wird. Damit wird weder der üblichen Definition der memoria als einer potentia animae eine neue essentiale Definition entgegengesetzt, noch wird die aristotelisch verstandene substantia

---

fide, spe, caritate colendum deum. Während Augustin (Enchir. c. 1, n. 2) den cultus dei (= pietas) als sapientia bestimmt, ist für Luther der timor dei dessen Inbegriff. Timor und sapientia liegen jedoch eng beieinander. Denn der timor ist das initium sapientiae (Ps. 110, 10).

[105] WA. 3; 385, 7f. 4; 239, 36ff. Bonaventura und Thomas verankern die Einheit der Kirche nur in der Einigkeit im Glauben und Lieben. Bonav., Brev. 3, c. 11, n. 4: unitas ecclesiae consistit in fide et caritate sive in gratia et veritate. Thomas, STh 2 II q. 183, a. 2, ad 1.

[106] WA. 4; 226, 26ff. Rgl. Ps. 109, 3. Vgl. das Scholion z. St. 4; 233, 32ff.

[107] Vgl. S. 80f.

[108] WA. 3; 44, 23ff. 45, 1f.; vgl. S. 81.

[109] Zum trinitarischen Symbolismus vgl. Anm. II 78ff. und Exkurs 1.

oder natura der Seele definiert. Hinter dieser ungewöhnlichen Bezeichnung der memoria stehen Gedanken aus der augustinischen imago-Lehre, und zwar Überlegungen zur inneren Beziehung zwischen memoria, intellectus und voluntas. Während der Einfluß der augustinischen Spekulation nur vermutet werden kann[110], spricht Luther selber an anderen Stellen wenigstens andeutungsweise über die fundamentale und in diesem Sinne »substantiale« Funktion der memoria im Verhältnis zum Intellekt und Willen. Die memoria hält in sich die Güter fest, die der Intellekt erkennt und der Wille intendiert. Wenn sie ihre Festigkeit verliert, können sich auch nicht mehr das Erkennen und das Wollen auf die der memoria entschwundenen Güter richten[111]. Darum muß die memoria sowohl in dem, was erkannt, als auch in dem, was erstrebt werden soll, bestärkt werden[112]. Wegen ihrer zentralen Stellung kann die memoria einerseits mehr an den Intellekt herangerückt werden, weil der Verstand die Einsicht in das Heilsgut empfängt, die dann von dem Gedächtnis festgehalten wird[113]. Was vom Intellekt wahrgenommen worden ist und im Gedächtnis bleibende Frucht der Erkenntnis ist, wird für den Willen nun zum Grund und Inhalt seines affektiven Verhaltens. Anderseits kann die memoria auch mit dem Willen enger verbunden werden[114]. Soll

---

[110] Vgl. den Kommentar z. St. (WA. 3; 45, 1f.) in der demnächst erscheinenden Neuausgabe der 1. Psalmen-Vorlesung.

[111] WA. 4; 153, 6ff. — Zur funktionalen Beziehung der drei Potenzen vgl. auch David v. Augsburg, de int. hom. reform. c. 11: Voluntas est in anima quasi imperans, ratio est docens, memoria est quasi ministrans utrique, illi quid iubeat, isti unde doceat.

[112] WA. 4; 206, 29f. — Abschließend sei zum Verständnis der memoria als des retentiven Vermögens, das den Zeugungsgrund der Seelenfunktionen bildet, auch noch erinnert an die allegorische Interpretation von »venter« durch »memoria« WA. 3; 111, 4 Zgl. Ps. 16, 14 (»venter eorum« memoria et tota anima) 164, 15f. 35ff. 168, 23f. 170, 7 (vgl. Anm. II 73). Dem entspricht auch die Deutung von »sinus« durch »memoria«: WA. 4; 43, 20 11 3; 504, 11f. Schol. Ps. 73, 11: Christus per fidem requiescit in sinu cordis, in memoria et conscientia quieta. Bemerkenswert ist auch hier die Verknüpfung von memoria und conscientia; vgl. Anm. II 89.

[113] WA. 3; 57, 29f. 36ff.

[114] WA. 4; 152, 25ff. 471, 5ff.

die aus der Schrift gewonnene Einsicht in Gottes Willen mit Beständigkeit im Gedächtnis festgehalten werden, um zur dauernden Ausrichtung des Willens zu dienen, dann muß das durch fortlaufenden meditativen Umgang mit der Schrift und durch ein zustimmendes affektives Sich-Anklammern des Gedächtnisses an das verbum dei bewirkt werden, damit sich nicht andere, vorfindliche Objekte durch die Sinne aufdrängen und den Willen ablenken.

Das in allen diesen Aussagen zu beobachtende Bestreben Luthers, sich von den Distinktionen der aristotelisch-scholastischen Psychologie zu befreien, veranlaßt ihn, zu Ps. 76, 12f. ausdrücklich festzustellen, daß das Gedächtnis hier nicht, wie es die philosophische Definition will, ein einzelner Seelenteil mit seinem besonderen Akt, sondern im weitesten Sinne die Beharrlichkeit in jedem Vermögen ist[115]. Auch nicht die Beharrlichkeit an sich ist entscheidend, sondern das beständige Einbeziehen aller Vermögen in das Loben und Danken. Was die Tradition als eine in sich ruhende Potenz ansieht, wird für Luther zu einer qualifizierten Bestimmung der christlichen Existenz, die nur in actu bestehen kann. Das dankende, lobende Eingedenksein bewirkt im Intellekt ein unablässiges meditatives Sich-Versenken in das Wort und in alle Werke Gottes. Den Willen treibt es zur beständigen Liebe und zum anhaltenden Gebet. Und im praktischen Verhalten zeigt es sich im dauernden Wirken. Wichtig ist der Doppelbezug der memoria zum Intellekt und zum Willen[116]. Die meditatio auf der intellektiven Seite vollzieht sich in einer spiritualen Betrachtung, bei der die Worte und Werke Gottes nicht in ihrer vordergründigen Erscheinung gesehen, sondern nach ihrem geheimen inneren Sinn befragt werden[117]. Auf der voluntativen Seite wird der Christ je nach der Art des betrachteten Gegenstandes

---

[115] WA. 3; 531, 8ff.

[116] Vgl. WA. 3; 534, 3ff. Luther konstruiert WA. 3; 534, 21ff. einen dreistufigen Aufstieg, bei dem die intellektive (eruditio, intellectus) und die affektive (devotio, affectus) Komponente in der beiderseitigen Verknüpfung mit dem meminisse und meditari ineinandergreifen. Vgl. auch WA. 4; 515, 15ff.

[117] WA. 3; 528, 28ff.; vgl. 527, 15ff. 534, 30ff. 8ff.

verschieden affiziert. Die guten Werke Gottes erzeugen Hoffnung und Liebe, während aus den Übeln, die die Bösen treffen, Furcht und Haß gegenüber der Sünde erwachsen[118]. Die Doppelbewegung der Abwendung von der Sünde und der Hinwendung zu Gott erhält durch die memoria, die den gütigen und strengen Gott stets vor Augen hat, ihre Beständigkeit. Die spes erscheint jetzt unter den affektiven Früchten der memoria, der sie vorher im Schema des trinitarischen Symbolismus direkt zugewiesen worden ist. Dort bezeichnet sie die Mitte zwischen Hochmut und Mißmut, in der der Christ durch beständiges Bedenken des eigenen Unvermögens und der eigenen Sündhaftigkeit sowie durch das hoffende Eingedenksein der göttlichen Wohltaten und Verheißungen gehalten wird. Diese »Mittellage« besteht jetzt in der Doppelbewegung des Willens, bei der die spes ein spezifischer Affekt ist. Neben der spes steht der amor, die aktual-affektive Form der caritas. Die fides hingegen müßte dem Intellekt zugewiesen werden.

Nachdem die Trias der Seelenkräfte in der Kombination mit den theologischen Tugenden betrachtet worden ist und sich gezeigt hat, wie Luther das Verhältnis der drei Potenzen und ihrer Tugenden zueinander ansieht, und wie dabei insbesondere der memoria-Begriff eine eigentümliche Note bekommt, zeichnen sich nun vor dem Hintergrund der memoria Intellekt und Affekt als die eigentlichen Träger der theologischen Tugenden ab. In ihren Bereich fallen alle Phänomene des christlichen Lebens, denen die memoria Beständigkeit verleiht.

3. Intellekt und Affekt

Der Intellekt und der Affekt sind die zwei ausgezeichneten Seelenkräfte[119], mit denen der Mensch die vorfindlichen Dinge transzendieren und Gottes Weisheit ergreifen kann[120], die überhaupt in besonderer Weise das Gottesverhältnis des Men-

[118] WA. 3; 530, 29ff. 531, 22ff. 32ff. 5f. 533, 34f.; vgl. 528, 29ff.

[119] WA. 4; 178, 2f.: die »montes« symbolisieren den intellectus und den affectus (= die voluntas).

[120] WA. 3; 534, 1ff. Das Erfassen der Weisheit Gottes geschieht im

schen charakterisieren. Sie sind dazu bestimmt, sich auf die invisibilia zu richten. Das bedeutet in Luthers Verständnis, daß der Mensch seinen Eigensinn und Eigenwillen aufgeben und sich in den Sinn und Willen Gottes fügen soll[121]. Er soll seinen Verstand und Willen im Gehorsam Gott überlassen. Als das Edelste im Menschen bilden intellectus und voluntas in der mens, dem höchsten Seelenteil, das Angesicht des Menschen, das er Gott zuwenden soll, um im Angesicht Gottes zu leben. Die von Gerson übernommene Bezeichnung facies für die mens mit ihren zwei Kräften des Verstandes und Willens prägt Luther eigenwillig um, indem er nicht nur dem Angesicht der mens das sinnliche Vermögen als Rücken entgegensetzt, sondern auch die mens nur in der Hinwendung zu Gott als Angesicht

Affekt als devotio und im Intellekt als eruditio: 533, 31ff. 534, 21ff. 535, 12ff. Schon in dem frühen Sermon WA. 4; 597ff. hat Luther unser Verhältnis zur Schöpfung charakterisiert durch den usus, d. h. durch den äußeren Umgang mit ihr (quoad corpus), sowie durch den intellectus und affectus, d. h. durch das innere auf Gott bezogene Verhältnis (quoad animam, quae sapientiae capax est). In dem Sermon hat Luther das noch ganz im Geiste des trinitarischen Symbolismus breit ausgeführt.

[121] WA. 3; 331, 20ff. (17ff.). Hier zeigt sich die Kongruenz der beiden Begriffspaare intellectus und voluntas einerseits und sensus (proprius — dei) und voluntas (propria — dei) anderseits. Das Begriffspaar sensus proprius und voluntas propria (für sensus proprius steht auch consilium proprium) kann ich hier nicht durch die ganze Psalmen-Vorlesung hindurch verfolgen. Beide Begriffe, einzeln oder in der Verbindung gebraucht, spielen aber in der Theologie des jungen Luther eine wichtige Rolle (vgl. z. B. 4; 407, 3ff.). Weiterhin verbinden sich mit diesen beiden Begriffen die beiden anderen der sapientia propria und der iustitia propria als den Auszeichnungen des intellektiven und des voluntativen Vermögens (vgl. z. B. 4; 420, 9ff. 24ff.). Die Begriffe des sensus proprius und der voluntas propria sind im mönchischen Denken verwurzelt. Soweit ich sehen kann, wird im allgemeinen allerdings mehr von der voluntas propria als vom sensus proprius geredet. Ps.-Bonav., Meditationes vitae Christi c. 15: non debet quis esse proprii sensus vel propriae voluntatis. Nam cum dominus Jesus dixisset quod oportebat eum operibus patris intendere, mutavit consilium et matris voluntatem secutus est. Bern., in temp. resurr. serm. 3, n. 3 (1, 903): In corde duplex est lepra, propria voluntas et proprium consilium. Bernhard wendet sich noch häufig gegen die propria voluntas, mehrfach auch Bonaventura in seinen monastischen Schriften. Gehorsam und Demut bestehen in der Absage an den Eigenwillen. Bern., in convers. S. Pauli serm. 1, n. 6 (1, 957); de div. serm. 26, n. 2 (1, 1137).

anspricht und damit dem Begriff »facies« den neutralen Charakter nimmt[122]. Die mens besteht überhaupt nicht als ein in sich ruhender Seelenteil unabhängig von ihrem aktualen Sein;

[122] WA. 3; 149, 12. 28ff. 151, 5ff. In der Rgl. (149, 28ff.) wird zunächst die mens als facies und der sensus als dorsum angesprochen, weil die mens Gott und der sensus der Welt zugekehrt ist. Diese Aussage fußt auf der Bestimmung von mens und sensus als höherem, geistigem und niederem, sinnlichem Vermögen. Von der möglichen Abwendung der mens aus der ihr verordneten Richtung wird dabei noch abgesehen. Die mens ist darum facies, weil sie als der höhere Seelenteil die imago ihres Schöpfers trägt, wodurch sie das Wesen des Menschen zu erkennen gibt, und weil sie in der Hinwendung zu Gott mit ihrem intellektiven und voluntativen Vermögen von der Erkenntnis Gottes erleuchtet und von der Liebe Gottes affiziert wird und so das ihr verordnete Gegenüber wahrnimmt. Der sensus ist darum dorsum, weil sich der Mensch mit ihm als dem niederem Seelenteil den Kreaturen zuwendet, dadurch aber weder sich selbst in seinem Wesen zu erkennen gibt noch das Wesen Gottes wahrnimmt, da ihm auch Gott in seiner Schöpfung nur seinen Rücken zukehrt. Diesen noch überwiegend von der objektivierenden Psychologie bestimmten Gedanken modifiziert Luther, wenn er im folgenden (149, 30ff.) und im Scholion (151, 5ff.) den wechselnden Charakter der mens in der Hinkehr zu Gott und in der Abwendung von ihm aufweist. Dabei wird die facies (mens) nun verstanden als die aktual erkennend-liebende Hinwendung zu dem, was wir jeweils als das unserem Wesen gemäße Gegenüber ansehen, sei es der Schöpfer oder die Schöpfung. Dem anderen kehren wir dann jeweils den Rücken zu, d. h. wir verstehen uns nicht aus ihm als unserem Gegenüber. Auf eine Gesamtdarstellung dieses für Luther charakteristischen Gedankens muß verzichtet werden. Aus dem Umkreis des Gedankens erwähne ich nur noch zwei Stellen, an denen auch die intellektive und affektive Komponente zugleich genannt wird. WA. 3; 479, 9ff. (1ff.): ante deum (in conspectu dei, coram deo, ante faciem dei) sind wir, wenn wir das erkennen und lieben, was Gottes ist, d. h. wenn wir unser Angesicht von uns und der Welt abwenden und zu Gott hinkehren. Wenden wir aber uns selbst und dem Unseren unser Gesicht zu, so kehren wir Gott den Rücken, obwohl wir unabhängig von unserem kognitiv-affektiven Verhalten nach der reinen »Ortsbestimmung« immer vor Gott leben und alle Dinge vor unserem Angesicht haben. WA. 4; 107, 30ff.: der conspectus dei besteht in der intellektiv-affektiven Abkehr von den visibilia und Hinwendung zu den invisibilia. — Gerson, auf den sich Luther bei der Bezeichnung der mens als facies stützt (WA. 3; 151, 5f.), unterscheidet — anders, als es Luther von ihm sagt — als völlig neutrale Strukturen in der anima eine dreifache facies, nämlich die drei Ebenen des Sensualen, Rationalen und Intellektiven, die je eine facies bilden, weil jede einem entsprechenden Objektbereich zugewandt ist (sup. Magnif. tr. 10;

sie bezeichnet die aktuale, direkte Erkenntnis[123], so daß die Seele wegen dieser zugleich intellektiven und affektiven Erkenntnis[124] »mens« genannt wird. »Facies« ist die mens auch nur dann, wenn sie in der Erkenntnis Gottes von Gott erleuchtet und für Gott erkennbar ist, wenn die Korrelation des Von-Gott-Erkanntwerdens und des Gott-Erkennens hergestellt ist[125]. Dem Angesicht des Subjektes erschließt sich sein Objekt, und das Subjekt selber erschließt sich mit seinem Angesicht seinem Gegenüber, während dem Rücken des Subjektes ein mögliches Objekt verschlossen bleibt, da auch das Subjekt selber sich mit seinem Rücken einem Gegenüber verschließt. So konstituiert die wechselseitige Erschlossenheit von Subjekt und Objekt im intellektiv-affektiven Erkennen die facies. In seiner Stellung zwischen Gott und Welt, zwischen den invisibilia und den visibilia, bietet der Mensch immer der einen Seite das Angesicht und der anderen den Rücken dar, weil die mens sich mit dem Intellekt und Affekt immer nur in die eine Richtung

4, 456 DuPin). Mit der Trichotomie der Seele verbindet Gerson eine durchgängige kognitiv-affektive Struktur (de meditatione, cons. 1; 3, 449 DuPin; vgl. de myst. theol. spec., cons. 9ff.; 3, 370ff. DuPin). Mit dem Begriff dorsum operiert Gerson nicht. Weder sieht er die menschliche Situation zwischen Gott und Welt, die Luther mit dem Gegensatz von facies und dorsum zu beschreiben vermag, noch viel weniger begreift er die sich ausschließenden Gegensätze in der wandelbaren Korrelation Gott-Mensch. Einen schwachen Hinweis auf Luther bietet Gerson, sup. Magnif. tr. 7 (4, 328 DuPin): dicatur, quod rationalis vel intellectualis creatura nominatur uti mente sua, immo seipsa, tamquam mentalis tunc existens, dum tota convertitur ad solum deum tamquam ad obiectum suum unum, primum, supremum, optimum, aeternum, praecipuum et summum.

[123] WA. 3; 149, 31ff.

[124] WA. 3; 149, 33f.: Luther spricht von einer »notitia tam intellectiva quam affectiva secundum doctores devotarios«. Ähnlich betont Luther die Beteiligung des Affektes an der geforderten Erkenntnis auch WA. 3; 222, 39ff. (vgl. 219, 24ff.): Daß unser Leben ein Ende hat, sollen wir nicht nur mit der notitia apprehensiva wissen, die alle Menschen ohnehin haben, sondern mit der notitia adhaesiva cum affectu et sentimento (cognitio affectualis). WA. 3; 383, 5f.: In der Erleuchtung des Glaubens erkennen wir im Intellekt und Affekt den »Weg Gottes«, der nach Gottes Willen ist und zu ihm führt, nämlich Christus. Welche Art affektiver Erkenntnis meint Luther? Vgl. Exkurs 2, S. 417ff.

[125] WA. 3; 149, 34ff.

wenden kann, indem sie sich zugleich von der anderen abwendet. Facies im eigentlichen Sinne ist die mens jedoch erst, wenn sie sich, ihrer Bestimmung für die invisibilia folgend, im Intellekt und Affekt Gott zuwendet. Kehrt sie sich hingegen von Gott ab, so verschließt sie sich ihm und wendet ihm den Rücken zu, den sie eigentlich der Welt zeigen sollte. Wie sich die Abwendung von Gott im Intellekt und Affekt, d. h. in der Erkenntnis und Liebe vollzieht[126], so geschieht die Hinwendung zu Gott, wenn der Mensch Gott erkennt und liebt[127]. In dieser Weise müssen alle biblischen Ausdrücke für eine menschliche Bewegung im Gottesverhältnis interpretiert werden, damit nicht das Mißverständnis aufkommt, das Verhältnis des Menschen zu Gott sei räumlich bestimmt. In der Rede von Gott werden die Aussagen über Gottes Hinwendung zum Menschen in das Gottesverhältnis des Menschen einbezogen und effektiv als ein Geschehen in der Erkenntnis und Liebe des Menschen gedeutet[128]. Daß der Mensch im cognoscere und amare deum vor Gott gestellt wird, ereignet sich im Glauben und im Geiste, ist also nicht eine Möglichkeit, die der Mensch von sich aus realisieren kann[129]. In der präziseren Formulierung kennzeichnen

---

[126] WA. 3; 487, 33f. 4; 206, 5f. 259, 23ff.; vgl. 3; 136, 9.

[127] Außer den bereits herangezogenen Stellen: WA. 3; 185, 34f. 479, 1ff. 4; 1, 15f., vgl. 7, 16ff. 99, 1; vgl. 109, 14ff. Die Verbindung von cognitio und amor dei auch noch an folgenden Stellen: 3; 136, 5f. 27f. 200, 18 4; 9, 5f.

[128] WA. 3; 187, 10f. 607, 27f. So werden auch andere Aussagen über Gott gedeutet: 3; 124, 7. 23ff. 523, 33ff. Vgl. 4; 11, 7f.: die Ubiquität der invisibilia und ihr eigentliches Sein in uns quoad cognitionem et amorem.

[129] WA. 3; 151, 6f. (10) 183, 3ff. 4; 107, 31ff. Die Begriffe fides und spiritus verbindet Luther häufiger miteinander. Hinter dieser Kombination steht die intellectus-affectus-Struktur. Obwohl Luther WA. 3; 150, 27 sagt: »Absconditum« ergo Ecclesiae est ipsa fides seu spiritus, quod idem est, setzt er doch gleich danach das Begriffspaar cognitio und amor dazu in Parallele: Quia in fide et spiritu vivunt, i. e. in cognitione et amore invisibilium. Trotz der Identität ergibt sich eine gewisse Differenzierungsmöglichkeit aus der speziellen Beziehung des spiritus zur caritas. Deshalb wird auch zuweilen das Wort spiritus durch voluntas, affectus oder ähnliche Begriffe interpretiert (WA. 3; 11, 3f. 17ff. 4; 146, 28ff. 339, 28f. 34f. 440, 1). Deutlich ist die Differenzierung zwischen spiritus und fides WA. 4; 320, 37ff. (vgl. 314, 1ff.) 325, 8ff. 353, 20ff.: die fides erleuchtet (oder rechtfertigt), während der Geist lebendig macht.

darum fides und caritas gemeinsam das geistliche Sein des Menschen im Intellektiven und Affektiven[130] und bestimmen das Gottesverhältnis in der Zeit der neutestamentlichen Erfüllung, wo die plenitudo scientiae im Glauben und die plenitudo gratiae in der Liebe gegeben ist[131]. Dabei weiß Luther, daß nach 1. Kor. 13,8 die fides einst aufhören und nur die caritas in Ewigkeit bleiben wird, da sie ihrerseits die Erfüllung und den Geist des Glaubens in sich trägt[132]. Im gegenwärtigen Leben wird der Mensch durch die fides und caritas mit Gott vereinigt[133], jedoch nicht so, daß die Potenzen durch die theologischen Tugenden in der Verlängerung ihrer natürlichen Richtung im Übernatürlichen vervollkommnet werden. Es ereignet sich vielmehr ein Positionswechsel der Existenz, indem der Mensch durch den intellectus fidei und die intensio affectus coram deo gestellt wird, während er sonst coram mundo steht, Gott den Rücken und der Welt das Angesicht zugewendet hat in der Meinung, daß er aus sich selber irgend etwas in der Vergangenheit gewesen sei, gegenwärtig sei oder auch zukünftig zu sein vermöge[134].

An den meisten Stellen sind die beiden Begriffe formelhaft ohne Unterscheidung verbunden: 3; 129, 16 166, 8. 37f. (172, 19: spirituales et credentes) 252, 39f. 4; 271, 25 518, 34 198, 1. Ähnlich verhält es sich bei der Verbindung der Begriffe fides und gratia. Die Differenz in den speziellen Beziehungen zum Intellekt und Affekt zeigt sich WA. 4; 304, 33f., wo die Verbindungen intellectus et gratia, lux et ignis, fides et caritas parallellaufen. Die einfache Kombination »fides et gratia« begegnet WA. 3; 67, 13 123, 27 140, 3 289, 2 493, 35f. 4; 107, 23f.; neben anderen Größen: 4; 15, 17f. 235, 1. Wie von dem spiritus fidei (4; 293, 24f.) kann auch von der gratia fidei die Rede sein: 3; 226, 28 244, 9 351, 36 480, 33 649, 26 (vgl. Z. 17f. fides quae ex gratia dei). Vgl. 3; 111, 22f. (gratia seu fides seu opus dei) 552, 5f. (gratia futura in fide).

[130] Die Verbindung von fides und caritas (amor): WA. 3; 262, 19f. 336, 29f. 4; 109, 18 304, 34 445, 7; neben anderen Begriffen: 3; 34, 11ff. 50, 7f. 4; 84, 4. Die Einheit der Kirche in fides und caritas WA. 4; 239, 37f. (daneben die Einheit in allen drei theologischen Tugenden; vgl. Anm. II 105).

[131] WA. 4; 126, 17.

[132] WA. 4; 353, 29ff.

[133] WA. 4; 8, 10f. 91,10 128, 11ff. (im Gegensatz zu fides und amor der proprius amor sui und sensus suus).

[134] WA. 4; 149, 26ff.

Durchaus traditionelles Begriffsmaterial verwendet Luther zur Beschreibung dessen, was im Intellekt und Affekt geschieht, daß der Mensch etwa im Verstand erleuchtet und im Willen entflammt werden muß[135]. Der Intellekt muß in den Werken Gottes und in den Pflichten des Menschen unterwiesen werden, wenn er nicht in der Finsternis des Irrtums verharren will. Um sich nicht von den Leidenschaften umtreiben zu lassen, muß sich der Wille in die devotio schicken, sich vom heiligen Geist trösten und zur Freude bewegen lassen. Ebenso werden die fides und die caritas mit Prädikaten belegt, die aus der augustinischen Überlieferung stammen. Der Glaube wie die Liebe sind ein Schmuck der entsprechenden Seelenkraft: der Intellekt bekommt im Glauben sein schmückendes Licht und der Wille in der Liebe eine ihn zierende Färbung[136]. Während

---

[135] WA. 4; 103, 37f.; vgl. 304, 33ff. Vgl. Gerson, de myst. theol. spec., cons. 17 (3, 374 DuPin): Est autem sol illustrativus aliorum, eorum insuper quae alterabilia sunt, calefactivus, quorum duorum proportionabilia gerit in se natura quaelibet rationalis, quoniam lucet per cognitionem et calescit per amorem (vgl. Exkurs 2, S. 417). Der Doppelwirkung von lux (Luther) entspricht die von ignis. Gerson, de oratione p. 1 (3, 250 DuPin): »In meditatione mea exardescit ignis« (Ps. 38, 4), subintellige illuminans intelligentiam et inflammans affectionem. Bonav., Lignum vitae n. 39: apparuit in linguis igneis (Act. 2, 3), pro eo quod ori verbum, intellectui lucem et affectui ministraret ardorem. Für die spezifischen Ausstattungen von Intellekt und Affekt vgl. auch die Gedanken des trinitarischen Symbolismus (Anm. II 78. 79). — Vgl. zum folgenden WA. 4; 104, 4ff. 3; 534, 7ff. 44, 13ff. — Den Perfektionen von Intellekt und Affekt entsprechen die Privationen (Blindheit und Kälte); vgl. 4; 353, 21f.

[136] WA. 4; 109, 16ff. 304, 33ff. 344, 12ff. Die intellektive und affektive Seite auch in dem Gedanken der fortschreitenden »Vervollkommnung« WA. 4; 345, 32: continua perfectio [lies: profectio?], de luce ad lucem intelligendo, de virtute in virtutem exercendo. WA. 4; 319, 8ff.: ein beständiges Fortschreiten de actu in actum, de virtute in virtutem in der vita activa und de intellectu in intellectum, de fide in fidem, de claritate in claritatem, de notitia in notitiam in der vita contemplativa (vgl. 319, 27ff. die parallellaufenden Begriffe intelligere und agere). WA. 3; 399, 14ff.: zu dem erudiri in divinis scripturis (in der fides) tritt das exerceri in operibus caritatis hinzu; das zweite folgt aus dem ersten (Gal. 5, 6). Durch die fides wird die Seele »versilbert« oder im vollen Bilde: die Flügel, d. h. die virtutes speculativae, die intellektiven Kräfte (386, 17) der als Taube vorgestellten Seele empfangen in

der Intellekt das Licht des Glaubens und die Weisheit durch das Evangelium empfängt, ist das Feuer der Liebe die Wirkung der Gnade, die dem Willen Schönheit verleiht. So stehen auf der einen Seite die Begriffe: intellectus, lux, fides, sapientia, euangelium und auf der anderen Seite die Begriffe: affectus, color, ignis, caritas, gratia. Außerdem werden verschiedene biblische Realbegriffe symbolisch auf den Intellekt und Affekt gedeutet, wobei oft unausgesprochen bestimmte Eigenschaften der beiden Seelenkräfte anvisiert werden: der Intellekt ist ein geistiges Sehvermögen (oculus) — der Affekt ist eine Kraft der Bewegung (pes)[137]. Im Intellekt werden die Entwürfe und Leitbilder (domus, sculpturae) für das Handeln geformt, die der Affekt mit Leben erfüllt (populus)[138].

---

der eruditio des Glaubens den Silberglanz, der dem göttlichen Worte eignet. Die Vollkommenheiten des Wortes (397, 12ff. die virtutes scripturae: sapientia, scientia, lux, veritas, disciplina) werden auf die Seele übertragen (397, 3ff. imbui, informari, mutari und das Verb der Prädikation: denominari), wenn sie durch den assensus fidei dem Worte anhangt. Dann folgt, daß die posteriora dorsi, d. h. der äußere Wandel unter den Menschen (denen die Seele den Rücken zugekehrt hat), in den Werken der Liebe widerschimmern von dem Glanz des verborgenen Goldes der caritas (vgl. 386, 17ff.).

[137] WA. 3; 423, 8f. 145, 1ff. — WA. 3; 98, 31f. (»anima« = pars intellectualis, »cor« = affectualis). WA. 4; 420, 9f. (»cor« = voluntas, »oculus« = sensus). WA. 4; 420, 27ff. 7, 19f.: an diesen beiden Stellen wird in Lk. 1, 51 »mens« intellektiv und »cor« affektiv verstanden (vgl. 4; 308, 22). WA. 3; 11, 3ff. 17ff. (»mens« = intellectus, intelligentia; »spiritus« = affectus, devotio) vgl. 4; 146, 28ff. (»mens« = sensus, »spiritus« = affectus) 4; 339, 25ff. (mens = intelligentia, spiritus = voluntas).

[138] WA. 3; 603, 7ff.; vgl. 261, 4ff. 493, 3ff. — Andere symbolische Deutungen: 3; 593, 17ff.: Bruchus und Locusta symbolisieren die intellektive und die affektive Seite der compunctio. — WA. 3; 404, 15ff.: die Cherubim symbolisieren die (intellektiven) meditationes lucidissimae und die Seraphim die affectiones igneae (vgl. 4; 176, 6ff.). Die Wurzel dieser Deutung liegt in der Etymologie. Hieronymus, Interpret. nom. Hebr.: Cherubim, scientia multiplicata, scientiae multitudo aut scientia et intellectus. Seraphim, ardentes vel incendentes. Auch die Tradition arbeitet mit dieser Etymologie: Thomas, STh I q. 108, a. 5, ad 5. Bonav., Brev. 2, c. 8, n. 3; Itin. c. 4, n. 4; Sent. II d. 9, a. un., q. 4, ad 6 u. ö. Bern., in Cant. serm. 19, n. 5 (1, 1324). Für Gerson ist der hierarchische Rang der Seraphim vor den Cherubim wichtig für den Primat des Affek-

Das Erkennen und das Wollen haben je ihre spezifischen Inhalte. Die intelligentia wird durch die Erkenntnis jener Wahrheiten und Güter erleuchtet, deren Sein oder Nicht-Sein jenseits der menschlichen Macht allein in dem Willen Gottes beschlossen liegt, die als solche die Inhalte der drei theologischen Tugenden bilden. Auf den Willen beziehen sich hingegen die »moralischen« Wahrheiten, die in das menschliche Verhalten, in das Wollen, Wirken, Leiden, Lieben und Hassen eingehen und dadurch Wirklichkeit erlangen sollen[139].

Wie beurteilt Luther das Verhältnis von intellectus und affectus zueinander? Wie verteilt er die Funktionen? Welcher Kraft mißt er größere Bedeutung bei? Grundsätzlich möchte Luther offenbar die untrennbare Einheit von Intellekt und Affekt herstellen, so daß er beide sowohl mit einem Verb der Erkenntnis, das man eigentlich nur dem Intellekt zuweisen würde[140], als auch umgekehrt mit einem Begriff aus dem Bereich des Affektiven verbinden kann[141]. Eng miteinander verklammert, bedingen sich intellectus und affectus gegenseitig im Heil wie im Unheil[142]. Da sie stets das gleiche Maß haben, kann die Liebe zu Gott sich nicht höher aufschwingen, als die Erkenntnis Gottes gelangt ist[143]. Die Betonung der Einheit von Intellekt und Affekt verhindert jedoch nicht, die Funktionen beider auseinanderzuhalten.

Luther hält an der alten Ansicht fest, daß der Akt des Wollens einen Akt des Erkennens voraussetzt, daß also die Funktion des Intellektes in der Abfolge zeitlich vor der des Affektes

---

tiven; vgl. A. Combes, J. Gerson commentateur dionysien, S. 273 Anm. 1. Auch bei Luther begegnet noch mehrmals die allegorische Interpretation von Cherubim oder Seraphim: WA. 3; 114, 14f. 124, 15ff. (Cherubim = potentiae cognitivae, pennae ventorum = virtutes affectivae) 452, 21f. 606, 30ff. (607, 10ff. 15) 4; 126, 16ff.

[139] WA. 4; 339, 25ff.

[140] WA. 3; 357, 20f. 383, 5f. 523, 34f. 534, 24; vgl. Anm. II 124.

[141] WA. 3; 185, 17 (34f.) 4; 259, 23ff.; vgl. Anm. II 127.

[142] WA. 4; 103, 37f.; vgl. 104, 10f. Was in Intellekt und Affekt geschieht, bestimmt den ganzen Menschen: WA. 3; 98, 31ff. 4; 356, 4ff.

[143] WA. 3; 124, 20ff. Dagegen Bonav., Sent. III d. 35, a. un., q. 3, ad 5: amplius ascendit affectio quam ratio et unio quam cognitio, secundum quod vult Dionys. (de div. nom. c. 7, n. 1).

rangiert. Die Erkenntnis ist die notwendige Voraussetzung für jede Form des Affektes[144], da ein bonum oder malum den Menschen erst affizieren kann, wenn es vom Intellekt ergriffen und dem Willen vorgezeigt worden ist[145]. Was man nicht kennt, kann man nicht lieben[146]. Darum geht in Ps. 52, 3 das intelligere dem requirere voran: primum est esse intelligentem ac deinde requirentem. Nam qui non intelligit, non querit: qui ignorat, non amat. Ignoti enim nulla cupido (WA. 3; 298, 20ff. Schol. Ps. 52, 3). Wird einerseits die Erkenntnis als notwendige Voraussetzung des Wollens unterstrichen[147], so wird anderseits betont, daß das Wollen zum Erkennen unbedingt hinzutreten muß, wenn es nicht bei einer toten Erkenntnis bleiben soll. Der Geist macht lebendig, das heißt: erst wenn der Wille vom heiligen Geist veranlaßt wird, das zu tun, was der Glaube erkannt hat, ist das Leben da. Das lebendige Wollen und Wirken muß zur Erkenntnis hinzukommen[148]. Die fides muß durch die Liebe tätig sein (Gal. 5, 6), um nicht nur toter, sondern wirklich lebendiger Glaube zu sein[149]. Dieser Gedanke bekommt bei Luther aber nicht das Gewicht, das er in der Scholastik hat, da Luther die fides grundsätzlich nicht von der caritas und ihren opera trennt. Er bleibt bei der 1509/10 gewonnenen Einsicht in die untrennbare Einheit der drei theologischen Tugenden, so daß er im allgemeinen nicht ausdrücklich zu betonen

---

[144] WA. 3; 224, 20.

[145] WA. 3; 534, 25f. 57, 29f.

[146] Aus Aug., de trin. 10, c. 1f. (ML 42, 971—75) stammt der von der Scholastik bejahte Grundsatz, daß nur das Erkannte geliebt werden kann. Vgl. Bonav., Sent. II d. 25, p. 1, a. un., q. 6, co.; Sent. III d. 29, a. un., q. 2, arg. 3 (ad 3); Sent. IV d. 49, p. 1, a. un., q. 2, arg. 1. Thomas, STh I q. 60, a. 1, sed c.; 1 II q. 3, a. 4, ad 4; q. 27, a. 2, sed c., co. Biel, Sent. II d. 25, q. un., a. 3, dub. 3 (prop. 2; vgl. prop. 4), N.O; Sent. III d. 23, q. 1, a. 3, dub. 7, HH; Sent. IV d. 4, q. 1, a. 1, not. 4, E. Reisch, Marg. phil. 11, c. 35.

[147] Vgl. zu dem Gedanken auch WA. 3; 452, 20f. Schol. Ps. 70: Iste psalmus quo facilior et aptior est intellectu, eo fecundior et abundantior est affectu.

[148] WA. 4; 320, 35ff. 353, 20ff. 344, 18ff. 3; 423, 8ff. Vgl. Anm. II 129.

[149] WA. 3; 399, 13ff. (zum Verständnis vgl. 386, 17ff. 396, 12ff. und Anm. II 136).

braucht, daß die caritas als die Kraft der Werke den Glauben ergänzen muß. Es deutet sich sogar die starke Neigung an, die opera ohne Zwischenschaltung eines weiteren Gliedes direkt der fides zuzuschreiben. Der Glaube hat das Leben schon in sich und setzt die Werke unmittelbar aus sich heraus: per fidem vivimus et operamur[150]. Alles, was wir nach Gottes Willen und aus Gottes Kraft tun sollen, muß und kann durch den Glauben geschehen, da die fides als das opus dei selber aus der Macht Gottes alle opera dei vollbringt. Das sind zwar in erster Linie die geistlichen Werke Gottes, die darin bestehen, den Menschen aus der Macht der Sünde, des Todes und der Welt zu befreien und ihn zum Bruder Christi und zum Erben des himmlischen Reiches zu erheben[151]. Jedoch dürfen die opera fidei moralia davon nicht getrennt werden, da sie den Sieg des Glaubens über die caro und den mundus sowie das Leben aus der Macht Gottes unmittelbar in die Tat umsetzen, so daß die Werke des Glaubens Christus zum Urheber haben[152].

Obwohl Luther die caritas weitgehend in die fides miteinbezieht, operiert er noch ernsthaft mit dem Begriff der fides informis. Die fides informis oder fides mortua bleibt im Menschen zurück, wenn die gratia verloren geht, wenn der Glaubende sündigt, sofern trotz der Sünde die erkannte Wahrheit im Glauben festgehalten und nicht im vorsätzlichen Hochmut geleugnet wird. Im gleichen Sinne ist von der fides inefficax oder mortua die Rede, in der die credenda bloß gewußt werden, ohne daß die Kraft des Glaubens wirksam wird[153]. Der tote Glaube des einfachen Fürwahrhaltens wird nur mit dem Munde bekannt, während der lebendige Glaube das Herz erfaßt und zu Taten treibt[154]. Es ist zu fragen, ob Luther die fides informis als ein Substrat gelten läßt, das sich durchhält, auch wenn die Gnade fehlt, und das durch die hinzutretende

---

[150] WA. 3; 183, 11ff. 475, 15f.

[151] WA. 3; 543, 18ff.; vgl. 4; 237, 23ff.

[152] WA. 3; 542, 3ff. 4; 241, 8ff. 3; 532, 13ff. 497, 11f. 320, 11f. (vgl. 4; 84, 3ff.) 545, 30ff. 183, 11ff. 4; 518, 13ff.; vgl. 237, 1f. 23ff.

[153] WA. 3; 490, 22ff. 495, 10ff. (25ff.). Vgl. WA. 4; 353, 18ff. 139, 28f.

[154] WA. 3; 296, 36ff. 297, 1f.; vgl. 490, 28.

Gnade wieder zur fides efficax erhoben wird, so daß die Gnade das formale Akzidens zum materialen Substrat einer in sich gleichbleibenden fides ist. Obgleich Luther in der fides informis den Rest sieht, der von dem lebendigen Glauben nach Abzug der Gnade zurückbleibt, vermeidet er den Form-Begriff und sagt nicht, die fides informis werde durch die hinzutretende Gnade zur fides formata geprägt[155]. Es ist noch ein weiterer Schritt zu der scholastischen Behauptung, daß die fides efficax entstehe, wenn zu der fides inefficax als dem »materiale« die Kraft der Gnade als das »formale« hinzukomme. Solch ein Wiederaufleben der fides mortua scheint Luther — nach einer (!) Stelle — nicht für unmöglich gehalten zu haben. Jedenfalls besagt für ihn Ps. 67, 2 »exurgit deus« in der tropologischen Deutung: die fides mortua — auch als solche noch fides Christi — »erhebt sich«, d. h. sie kommt wieder zum Leben, wenn sich der Mensch in der Buße von den Sünden abwendet, unter denen der Glaube tot gewesen ist, und nun — so wird man ergänzen müssen — in der fides Christi die volle Gnade besitzt[156]. Eine Parallele dazu bildet auf einer anderen Ebene die Aussage, aus der fides informis der Gerechten des Alten Testamentes sei das Licht der fides des Neuen Testamentes hervorgegangen[157].

---

[155] WA. 3; 213, 29ff. Rgl. Ps. 37, 11 (nicht zu V. 12): Die Kraft und die Lebendigkeit des Glaubens sind besondere Wirkungen der Gnade, nach deren Verlust ein in sich totes »Substrat« des Glaubens zurückbleibt (gratia et . . . fidei vivacitas subtrahitur et suspenditur). Ohne die Gnade hat der Glaube nicht die Kraft, über die Regungen des Fleisches zu herrschen. Die Folge sind die Sünden aus der Schwachheit des Fleisches. Zu dem Gedanken, daß das lumen oculorum die vivacitas fidei ist, vgl. WA. 4; 117, 12ff. Die Zgl. Ps. 37, 11 (3; 213, 7ff.) gibt die christologische Auslegung.

[156] WA. 3; 390, 24ff.

[157] WA. 4; 117, 12ff.; vgl. die Rgl. z. St. (115, 33ff.), wo vor der heilsgeschichtlichen auch noch eine individual-tropologische Deutung gegeben wird, bei der man an die fides informis (mortua, inefficax) denken kann (non prodest in salutem). In der dritten Deutung wird der Gedanke verlassen: Wer nach Christus, nach dem Aufgang des Lichtes, Verlangen hat, ist schon gerecht. Dies ist die für Luther kennzeichnende Interpretation, die er schon vorausgreifend im Scholion zu Ps. 95 (4; 111, 27ff.) angedeutet hat (qui sibi tenebrae videntur et indigni, iam sunt iusti, quia dant sibi quod suum est, et deo quod suum est: ideo illis oritur, scil. lux).

Soll damit die vorchristliche fides informis, die ein Glaube an den zukünftigen rechtfertigenden Glauben gewesen ist, zum materialen Substrat der christlichen fides gestempelt werden? Luther spricht auch hier nicht von der fides formata, sondern im Anschluß an den Text nur von der fides, die Licht ist. Die fides informis richtete das Sinnen und Trachten der alttestamentlichen Väter wenigstens schon in einer vorläufigen Weise auf das noch zukünftige Heil aus. Auf dieser Zwischenstufe waren sie auf die Erfüllung des Heils, auf den Aufgang des Lichtes vorbereitet, während denen, die sich ohne die fides informis nur nach dem Fleische verstanden, die Vorbereitung fehlte, so daß sie beim Aufgang des Lichtes, geblendet von dem Licht, blind wurden. Im heilsgeschichtlichen Aspekt hält Luther hier an einer disponierenden fides informis fest. In der tropologischen Wendung tut er es nicht. Hier ist der schon gerecht, der nach Christus verlangt. Und wer schon hat, dem wird noch gegeben, damit er mehr habe. Es finden sich also nur ganz schwache Anklänge an die Lehre vom Wiederaufleben des erstorbenen Glaubens[158]. Und diese wenigen, relativ dunklen Stellen, an denen nirgends der forma-Begriff auftaucht, widersprechen keineswegs der in den Randbemerkungen geübten Kritik an einem falschen Verständnis der Lehre vom Wiederaufleben der fides mortua. Auch jetzt meint Luther gewiß nicht, daß eine separate Gnadenform in der caritas den toten Glauben wieder lebendig macht. Die fides Christi, in der der tote Glaube wieder Leben hat, ist für Luther sicher nicht materialiter mit der fides mortua identisch und von dieser nur durch eine zusätzliche (akzidentale) Gnadenform unterschieden. Luther versteht unter der fides viva gewiß einen neuen mit der Gnade geschenkten Glauben, im Sinne der Randbemerkungen: eine zweite fides in der Einheit der drei theologischen Tugenden.

Angesichts der Sünde des Menschen wird die scholastische Unterscheidung von fides informis und fides formata für Luther hinfällig[159]. Denn in der Sünde stellt sich der Mensch außer-

[158] Die bloßen Begriffe fides viva — fides vana im Anschluß an Augustin auch noch WA. 3; 198, 5ff.

[159] WA. 4; 441, 25ff. Dies ist die einzige Stelle, an der der Begriff »fides formata« begegnet.

halb der fides, und zwar sowohl der fides informis als auch der fides formata. Und seine die Sünde verdoppelnde Ungerechtigkeit, seine abgründig böse, verkehrte Art gegenüber Gott besteht darin, daß er sich selbst mit seiner Sünde gegen die fides informis wie gegen die fides formata verteidigt und seine eigene Gerechtigkeit zu behaupten sucht. Coram deo geht es also im Grunde darum, ob der Mensch im Unglauben sich selbst rechtfertigt oder im Glauben Gott seine Sünde bekennt, sich von Gott richten und rechtfertigen läßt. Indem Luther in dieser Weise mit dem Blick auf den Menschen in seinem Selbstverständnis coram deo den Gegensatz zwischen Glaube und Unglaube aufreißt, wird es sinnlos, zwischen einer fides informis und einer fides formata zu unterscheiden. Beide Arten der fides werden unter einer Klammer zusammengefaßt. Wo man sie auseinanderhält, dort wird das sich coram deo entscheidende Verhältnis des Menschen zu sich selbst aus dem Glauben ausgeklammert und das Wesen der Sünde wie der Gnade in einem qualitativen Zustand gesehen.

Ich komme noch einmal zurück auf die funktionale Differenz von Intellekt und Affekt. Die affektive Betroffenheit von der erkannten Wahrheit schließt den Willen ein, sich jener Wahrheit gemäß zu verhalten und nach ihr zu handeln[160]. Sie setzt aber voraus, daß sich der Intellekt erleuchten läßt, und daß er die von ihm gewonnene Einsicht in eine den Willen verpflichtende und ausrichtende Wahrheit faßt, die er dem Willen in Form von Regeln, Vorsätzen und Richtlinien vorlegt. So weit, bis zur Ausbildung der im Gesetz begründeten moralischen Vorsätze, reicht das eigene menschliche Vermögen der Erkenntnis. Die Funktion des Intellekts wird hier darauf beschränkt, durch meditative Versenkung in das Gesetz die Erkenntnis des göttlichen Willens und des eigenen Sollens zu gewinnen. Die meditatio legis im Intellekt, die dem menschlichen facere quod in se est möglich ist, disponiert auf den Empfang der Gnade[161]. Das Vollbringen ist erst möglich, wenn Gott durch seine Gnade

---

[160] WA. 3; 603, 11ff. 4; 320, 33ff.

[161] WA. 4; 344, 18ff. Das facere quod in se est erstreckt sich also gerade nicht auf eine Willensbewegung und auf die daraus entspringen-

den Affekt belebt. Demnach verhalten sich im Bereich des Moralischen Intellekt und Affekt zueinander wie lex und gratia.

Unter dem Einfluß Bernhards wird das affektive »Schmecken« der Güte Gottes (Ps. 33, 9) der intellektiven Einsicht in die Macht und Weisheit Gottes übergeordnet, weil erst die affektive Erfahrung die Erkenntnis gültig und vollkommen macht[162]. Die fühlende und sich an ihren Gegenstand klammernde Erkenntnis, aus der unmittelbar das Handeln folgt, steht über der bloß begreifenden Erkenntnis, die den Erkennenenden ohne eine Betroffenheit seiner selbst lassen kann[163].

Eine weitere Differenzierung von Intellekt und Affekt hängt mit der mönchischen Gebetspraxis zusammen. Im Anschluß an 1. Kor. 14, 15 werden zwei Forderungen für das richtige Psalm-Gebet aufgestellt[164]. Es muß in geistlich-affektiver Hingabe und mit geistlichem Verstehen geschehen. Beide Male ist der geistliche Charakter entscheidend, da durch ihn die affektive Hingabe sowohl über die mechanische, gewohnheitsmäßige Gebetspraxis als auch über den ästhetischen Genuß emporgehoben wird, wie durch ihn das Verstehen nicht nur dem bloßen Nicht-Verstehen entgegengesetzt ist, sondern auch dem fleischlich-jüdischen Verstehen, das nur den historischen Litteralsinn des Alten Testamentes und nicht den christologischen Bezug im Auge hat. Die beiden Erfordernisse für das

---

den Werke, sondern wird auf die Erkenntnis der Pflicht durch das Gesetz eingeschränkt.

[162] WA. 3; 186, 4f. 31ff. Luthers Auslegung zu Ps. 33, 9 nimmt nicht allzu sehr wunder, wenn man die Bedeutung berücksichtigt, die diese Stelle für Bernhard und Gerson hatte (vgl. A. Combes, J. Gerson commentateur dionysien, S. 278 Anm. 1). Luther verweist selber auf Bernhard. Vgl. Bern., de convers. ad cler. c. 13, n. 25 (1, 488) und andere Stellen.

[163] WA. 3; 222, 39ff. (vgl. 219, 24ff.).

[164] WA. 3; 11, 3ff. Die Deutung von spiritus und mens in 1. Kor. 14, 15 auf den Affekt und den Intellekt (vgl. Anm. II 137) ist mir bisher nur bei Lyra z. St. begegnet: »Orabo spiritu, orabo et mente« i. e. affectu et intellectu. Die sonst übliche, auch von Bernhard und Gerson übernommene Exegese unterscheidet das orare und psallere mit dem Munde (spiritu) von dem orare und psallere im Geiste (mente). Ähnlich wie hier äußert sich Luther WA. 56, 467, 16ff.

Psalm-Gebet ergänzen sich gegenseitig: der Intellekt erleuchtet den Affekt, indem er ihm seinen »Ort«, seine Inhalte, zeigt. Aber umgekehrt erleuchtet noch öfter der Affekt den Intellekt, wenn er ihn zu dem Ort erhebt, an dem sich das den Intellekt erleuchtende Licht befindet. So wird einerseits die affektive Hingabe vom geistlichen Verstehen an ihren geistlichen Ort und an ihre geistlichen Inhalte gewiesen. Anderseits ermöglicht die geistliche Devotion das geistliche Verstehen, weil sich das wahre Verstehen nur in der gleichzeitigen Affektion von dem, was verstanden werden soll, vollziehen kann. Intellekt und Affekt werden von Luther in ihren beiden traditionell festgelegten Funktionen eng verklammert: die aufweisende Funktion des Intellekts und die bewegende Funktion des Affekts greifen ineinander. Mit dem Urteil, daß die affektive Erhebung durch den spiritus von größerer Bedeutung sei, entfernt sich Luther nicht von der mittleren Linie der augustinisch-franziskanischen Tradition. Auch dort unterstreicht man, daß der Affekt als erhebende und vereinigende Kraft beim Übergang von einer Ebene auf die nächst höhere den Vorrang hat vor der dirigierenden Erkenntnis, während auf der gleichen Stufe die Erkenntnis dem Affekt zeitlich vorausgeht[165]. Ebenso weiß man, wie notwendig das Affiziertsein von einer Sache für deren Verständnis ist[166]. Luther geht jedoch nicht so weit, daß er alles

---

[165] Bonav., Sent. III d. 34, p. 1, a. 1, q. 2, ad 5: Ad illud quod ... obicitur, quod intellectus praecedit affectum, dicendum quod verum est quantum ad actus et habitus qui sunt eiusdem coordinationis — unde cognitio dirigens ad affectionem est illi praeambula, propter quod prius est credere quam amare — sed de habitibus et actibus qui non sunt eiusdem ordinationis non habet veritatem, quia non est prius videre deum quam amare deum, immo e contrario. Vgl. Anm. II 143. Sent. III d. 13, a. 2, q. 3, co. sagt Bonaventura von der affectio und dilectio, sie sei ein pondus inclinans unumquemque spiritum et trahens ad locum sibi debitum. Bonaventura und Gerson bedienen sich gerne dieser Bezeichnung (pondus inclinans) für die caritas. Bonav. z. B. Sent. III d. 27, a. 2, q. 1, ad 1—3. Gerson z. B. de myst. theol. spec., cons. 36 (zitiert Aug., Conf. 13, c. 9, n. 10: pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror). Gerson nimmt das als Anhaltspunkt für die ekstatische Kraft der Liebe.

[166] Gerson, de myst. theol. spec., cons. 30 (3, 386 DuPin): numquam aliquis intelliget verba apostoli et prophetarum quantumcumque illa

auf den Affekt stellt. Der intellectus bleibt gerade für das Schriftverständnis bedeutsam, weil hier die Entscheidung zwischen dem jüdischen Verständnis secundum carnem und dem christologischen Verständnis secundum spiritum aufbricht. Diese Einsicht in die Relevanz des intellectus zeichnet Luther speziell gegenüber Gerson, aber auch gegenüber allgemeinen Tendenzen in der franziskanischen Mystik aus. Die theologia mystica Gersons gründet sich ganz auf den Affekt; sie setzt nur einen einfältigen, positiv-kirchlichen Autoritätsglauben voraus und vermittelt im übrigen eine cognitio experimentalis, eine affektive Erfahrungserkenntnis[167]. Welche wichtige Rolle Luther für den intellectus bereithält, zeigt sich an einer anderen Stelle[168], wo er die beiden Begriffe clamor und oratio auf die beiden Teile der Wendung »orabo spiritu, orabo et mente« (1. Kor. 14, 15) verteilt. Die Klage (clamor) kommt aus dem Affekt (spiritus-affectus) und ist das blinde Begehren. Erst der intellectus (mens) formt die Klage des Affekts zum Gebet (oratio), indem er den Inhalt des Verlangens in seinem Sinn verständlich macht[169].

Auf einer anderen Linie liegt ein Gedankengang Luthers, in dem er den Affekt gegen den Intellekt ausspielt[170]. Der Glaube erfordert nicht Einsicht, da es nicht auf das Erkennen, sondern

---

resonent exterius, si non imbiberit affectum scribentium, neque enim aliter conceptus eorum verborum in animo generabit. Weiteres aus Bernhard, Bonaventura und Gerson bei A. Combes, J. Gerson commentateur dionysien, S. 302 Anm. 5, 303 Anm. 1.

[167] Vgl. Exkurs 2.

[168] WA. 4; 146, 23ff. Andere Beziehungen des Intellektes und Affektes zum Psalmgebet werden WA. 4; 140, 31ff. angegeben: das psalmum dicere ist ein intellektives Erkennen und Unterweisen (verbum est intellectus). Erst in der vox, in der lebendigen singenden (oder predigenden) Sprache, beteiligt sich der Affekt (vox est ipsius affectus).

[169] Affekt und Intellekt können auch zur Unterscheidung prophetischer Redeweise dienen: WA. 3; 442, 25ff. 443, 23ff. (vgl. 466, 32ff.). Ist ein Unheilswort ex affectu gesprochen, so ist es tropologisch in bonum zu verstehen, weil das Gericht Gottes dem Menschen in der Buße, in der er sich unter das Gericht Gottes stellt, zum Heil gereicht. Redet der Prophet aber ex intellectu, d. h. aus prophetischer Vorausschau der Zukunft, dann gilt seine Gerichtsbotschaft in malum von dem Endgericht Gottes, das den Menschen nicht mehr der Gnade zuführt.

[170] WA. 4; 356, 8ff. Luthers Interpretation ist veranlaßt durch die

auf das Wollen, nicht auf das Wissen, sondern auf das existentielle Verhalten ankommt. Der Inhalt des Glaubens ist unsichtbar und nur aus dem Wort im Hören vernehmbar. Darum gilt hier kein Wissen und intellektuelles Einsehen, sondern nur blinder Gehorsam, der den Weg in die Finsternis wagt. Wie ist dieses scharfe Urteil über den Intellekt mit jenen Sätzen zu vereinbaren, in denen Luther ihn in zentralen Funktionen neben den Affekt stellt und dabei die fides unmittelbar mit dem intellectus verbindet[171]? Handelt es sich um verschiedene Gedankenströme, die unausgeglichen in Luthers Denken nebeneinanderher fließen? Oder werden das Erkennen und Glauben wie das Wollen und Lieben jeweils unter verschiedenen Aspekten gesehen, die erst in der Kombination das Gesamtbild ergeben? Die Antwort auf die Frage ist von einer näheren Untersuchung der Relation zwischen intellectus und fides zu erhoffen.

4. Der intellectus fidei

Luther grenzt seinen intellectus-Begriff ausdrücklich gegen den philosophischen ab[172]. Die aristotelisch-scholastische Tradition versteht unter dem Intellekt ein geistiges Vermögen, das dem Menschen als Spezifikum seines Menschseins unverlierbar zu eigen ist, mag es auch in seinem Gebrauch faktisch nicht immer voll ausgeschöpft sein. Jedermann hat einen Verstand, aber nicht jeder hat ihn in den möglichen Perfektionen seiner Betätigung, die ihm z. B. in der scientia und prudentia, aber auch in der fides habitual inhärieren. Demgegenüber orientiert

allegorische Deutung von pes durch affectus (vgl. S. 124 Anm. II 137). So kommt er dazu, hier im Scholion den affectus gegen den intellectus hervorzukehren, während er noch in der Zeilenglosse unbekümmert mit Augustin von der Erleuchtung des Intellektes redet.

[171] Der Text selber legt freilich die Antwort auf die Frage schon nahe. Denn er redet deutlich von dem Gehorsam des Glaubens (die parallelen Aussagen, die Luther später über den Glaubensgehorsam Abrahams macht — WA. 57 III; 235ff. —, drängen sich unmittelbar auf). Vgl. WA. 4; 326, 28f.: lex tunc est via, quando in exercitio est, non quando tantum in intellectu.

[172] WA. 3; 176, 3ff. 171, 31ff.

Luther seinen intellectus-Begriff am biblischen Gebrauch des Wortes. Danach ist der Begriff primär von seinem Objekt und nicht von der neutralen subjektiven Potenz her zu verstehen[173]. Das bedeutet nicht, daß nicht auch jeweils ein verstehendes Subjekt Verstand habe. Jedoch hat der Mensch Verstand nur im Verstehen eines bestimmten »Objektes«, das das Verstehen fordert. Verstanden und erkannt sein will der »Sinn Christi«, von dem Paulus sagt (1. Kor. 2, 16): »Wir haben den Sinn Christi«[174]. Der Sinn und Verstand Christi ist die Weisheit des Kreuzes, in der das Christus-Geschehen als ein Geschehen zu unserem Heil verstanden wird, was den Heiden eine Torheit und den Juden ein Ärgernis ist. Verstand, Sinn und Weisheit hat der Mensch, da er sie eben nicht schon von vornherein in seinem Vermögen hat, nur darum, weil das Objekt, das Verstand, Sinn und Weisheit fordert, durch den heiligen Geist im Wort vom Kreuz Christi Verstand, Sinn und Weisheit erschließt. Verstand hat der Mensch als Geschenk dessen, was verstanden sein will, das sich aber nur als Geschenk selber zu verstehen gibt, weil der Mensch nicht ein Objekt an sich zu verstehen erhält, sondern ein Geschehen in seiner Bedeutung für ihn im Glauben verstehen lernt. Die Unterweisung im Verstehen, die eruditio, soll nicht das intellektive Vermögen durch Erweiterung des Objektbereiches verfeinern und vervollkommnen. So bliebe das Verstehen doch innerhalb seiner natürlichen Möglichkeiten. Auch wo es sich auf Metaphysisches richtete, ginge es doch immer vom Physischen, vom sinnlich Wahrnehmbaren aus und käme nur durch spekulative Abstraktion darüber hinaus[175].

[173] Allerdings kann Luther mit dem intellectus zuweilen auch eine Seelenpotenz bezeichnen, z. B. WA. 4; 168, 22f. (intellectus animae in der allegorischen Deutung von »facies«). An dieser Stelle erscheint z. B. auch der spiritus psychologisch als Seelenkraft (Z. 22. 24 zweimal in der Interpretation von »cor«).

[174] Wo Luther nicht vom sensus (sentire) im Gegensatz zum intellectus redet und so die sinnliche Wahrnehmung meint, denkt er immer wie hier (3; 171, 39 176, 5) an den Sinn, nach dem der Mensch fragt und in dem er sich versteht. Die für die Mystik bedeutsame geistliche Sinneswahrnehmung der sensus spirituales, die unmittelbare Erfahrungserkenntnis einer objektiv vorhandenen geistlichen Wirklichkeit, kennt Luther nicht (vgl. Exkurs 2).

[175] WA. 3; 507, 34ff. 4; 324, 1ff.

In dieser Weise bleibt der intellectus des Philosophen im Grunde immer der sinnlichen Wahrnehmung und damit dem Tode verhaftet[176]. Weder das menschliche Vermögen noch die vorfindlichen Objekte der Wahrnehmung werden im philosophischen Erkennen in Frage gestellt. Das theologische Erkennen und Verstehen, das erst mit seinen Inhalten geschenkt wird, stellt hingegen in gleicher Weise das natürliche Erkenntnisvermögen wie die natürlichen Erkenntnisgegenstände in Frage, nicht aus erkenntnistheoretischem Interesse, sondern in der Kritik am sensus proprius und an der sapientia carnalis. Im Gnadengeschenk der fides empfängt der Mensch das theologische Verstehen[177], das dem auf der sinnlichen Wahrnehmung ruhenden Erkennen entgegengesetzt ist, wie der Sinn Christi im Gegensatz steht zum Eigensinn des Menschen. Die Gegenstände, die sich nur von sich selber her im Glauben zu verstehen geben, sind die invisibilia, spiritualia, divina, coelestia, die res non apparentes. Sie tragen zwar die philosophischen Titel der metaphysischen Abstrakta, doch stehen sie im Gegensatz zu den sensibilia und visibilia und sind aus diesen nicht durch Abstraktion gewonnen, sondern haben ihr Sein de coelo in völliger Eigenständigkeit[178]. Um sie erkennen zu können, ist ein Wandel des menschlichen Selbstverständnisses aus dem sensus proprius in den sensus Christi erforderlich[179]. Der absolute Gegensatz zwischen dem intelligere des Glaubens und dem sentire richtet sich nicht nur gegen das philosophische Erkennen, sondern vornehmlich gegen das jüdische Selbstver-

---

[176] Mit dem sensus als sinnlicher Wahrnehmung wird deshalb auch die ratio verurteilt: WA. 3; 176, 1f.; vgl. 548, 6ff.

[177] WA. 4; 324, 3 (theologicus et gratuitus). Der passive Charakter des intellectus als Geschenk z. B. auch WA. 3; 54, 37ff.: Der Imperativ »intelligite« ist nicht die Aufforderung, aus einem vorhandenen Vermögen den Akt des intelligere hervorzubringen, sondern ruft dazu auf, sich den intellectus schenken zu lassen, nämlich von Christus (oder in der Unterweisung durch das Wort). Vgl. 3; 33, 29ff. Luther begründet seine Interpretation mit dem von Reuchlin (Rudimenta, S. 585 u. 595) aufgewiesenen speziellen hebräischen Verbgenus des verbum transitivum tertii. Vgl. S. Raeder, Das Hebräische bei Luther, S. 30ff.

[178] WA. 3; 508, 4.

[179] WA. 3; 76, 23.

ständnis. Die Juden erhofften sich das Heil in sinnlich wahrnehmbaren Gütern und meinten Gottes Heilshandeln verstehen zu können, wenn sie Gott ihre Sinne zukehren[180]. Wie sie darin sich selbst verfehlt haben, da ihre mens aus dem Gesicht zum Rücken wurde[181], so haben sie auch Gottes Heil verfehlt, weil dieses in geistlichen, unsichtbaren Gütern besteht und im Glauben verstanden sein will[182]. Auch wenn gegenüber dem im Äußerlich-Sichtbaren sich bewegenden Trachten sich das geistliche Verstehen als eine Sache der Innerlichkeit darstellt[183] oder wenn gar der Gegensatz mit den Begriffen homines rationales und homines sensitivi bezeichnet werden kann[184], handelt es sich um einen absoluten Kontrast zwischen zwei Weisen des Trachtens und Verstehens überhaupt und nicht um einen relativen Kontrast auf dem Hintergrund einer psychologischen Struktur.

Im Gegensatz zu allem Erkennen, das sich auf die vorfindliche Wirklichkeit stützt, ist das geistliche Erkennen nur durch den Glauben möglich. Hier muß das Hören dem Sehen, das credere dem intelligere vorausgehen. Der Mensch muß sich erst selber im Glauben von dem ergreifen lassen, was er dann in der Erkenntnis ergreifen möchte[185]. Wenn Luther die Notwendigkeit dieses vorgängigen Glaubens betont, denkt er allerdings an die Forderung, der kirchlichen Autorität gegenüber gehorsam zu sein, lieber aus der Erkenntnis des anderen zu lernen als dem anderen trotz eigener Unkenntnis oder eigenen Zweifels zu widersprechen oder gar eigensinnig sich auf eine eigene Meinung zu versteifen. Darüber hinaus hat Luther jedoch die Tatsache im Auge, daß die geistlichen Inhalte des Verstehens nur in den Zeugnissen der Schrift beschlossen sind und dem Verstand nicht unabhängig von dieser Bezeugung induktiv oder deduktiv deutlich werden können. Die testimonia scripturae würden zu testimonia scientiae, wenn das intelligere ohne den vorausgehenden Glauben möglich wäre.

---

[180] WA. 3; 368, 25ff. 154, 24ff.
[181] WA. 3; 151, 5ff.
[182] WA. 3; 480, 14ff.
[183] WA. 3; 479, 26ff. 129, 31ff.
[184] WA. 3; 229, 31ff.
[185] WA. 4; 94, 40ff. 319, 30ff. 318, 28ff.; vgl. 289, 15f.

Selbst das dem credere folgende intelligere ist nie endgültige Einsicht, die nicht mehr auf den Glauben angewiesen wäre, da die Zukunft des Heils immer noch aussteht und nur in den testimonia verbürgt ist.

Der Glaube ist nicht nur die Voraussetzung für die Erkenntnis, sondern verhilft in sich selber zur Erkenntnis: der intellectus wird per fidem geschenkt[186], er kommt ex fide[187]. Die fides erfüllt sich im intellectus, so daß Luther beide ohne weiteres in eins setzen kann. Das credere und das intelligere stehen sich dann nicht mehr wie der niedere Autoritätsglaube und die höhere theologische Einsicht gegenüber, sie greifen vielmehr ineinander: der Glaube ist ein Erkennen und Verstehen — die Erkenntnis ist nur innerhalb des Glaubens gegeben[188]. Luthers Gedanken über die Erkenntnis des Glaubens knüpfen zwar bei den augustinischen Sätzen über das credere und intelligere an[189], sie führen aber in den Hauptzügen weit darüber hinaus. Ebenso läßt Luther die scholastischen Aussagen über den intellectus als donum spiritus sancti, von denen er ausgeht, ein gutes Stück hinter sich[190]. Die scholastische Lehre stellt wohl eine Korrespondenz zwischen der Geistes-

---

[186] WA. 3; 99, 29 123, 35f. 155, 27ff. 172, 19ff. 173, 11 176, 1 204, 36 229, 1f. 230, 19ff. 268, 24f. 321, 22 479, 36f. (4; 82, 21) 4; 189, 17 192, 17 247, 7 304, 8 324, 3f. 519, 23.

[187] WA. 4; 238, 5 289, 15f. 300, 20 390, 18f.

[188] WA. 3; 99, 17 172, 19 176, 10ff. 42 232, 7 231, 28 367, 34f. 374, 16 400, 5f. 474, 14ff. 479, 36f. 507, 34ff. 515, 36 548, 3f. 7 640, 12 4; 81, 14. 33f. 134, 38f. 149, 33 390, 21 290, 21 276, 10ff. 79, 36f. 507, 33. Zu den Beziehungen zwischen fides und intellectus vgl. W. v. Löwenich, Luthers theologia crucis, S. 71ff. A. Hamel, Der junge Luther und Augustin 1, S. 215ff.

[189] Vgl. F. Loofs, Leitfaden[5], S. 295.

[190] WA. 4; 338, 22ff. 29ff. nennt Luther bei der Aufzählung der sieben dona spiritus sancti den intellectus das geistliche Verständnis der Schrift im Gegensatz zu dem fleischlichen Verständnis der Juden. Neben die Schrift stellt er zunächst auch die Schöpfung und spricht bei einem weiten Gebrauch des Begriffes von dem agnoscere allegorias in scripturis et creaturis, meint aber das verstehende Erfassen dessen, was unter dem Sichtbaren und sinnlich Wahrnehmbaren verborgen ist. Als die eigentliche Funktion des intellectus erscheint durch die ganze Psalmen-Vorlesung hindurch das geistliche Verstehen der Schrift, immer in der Konfrontation mit dem litteralen, fleischlichen Verständnis bei

gabe des intellectus und der fides her, sie hält aber beide als zwei verschiedene habitus auseinander und sieht im intellectus eine höhere zusätzliche Ausstattung, ohne die der Glaube durchaus bestehen kann[191]. In der Identifikation von fides und

den Juden (und Häretikern). Das Schriftverständnis entscheidet sich aber am Verstehen des Christus-Geschehens, wo es sich als Existenzverständnis enthüllt. Das Verborgene und vom intellectus Erkannte sind für Luther nicht metaphysische Seinsstrukturen in der Schrift und in der Schöpfung, in denen der intellectus den Widerschein von Gottes eigenem Sein erkennt. Luther denkt vielmehr an das unter dem Gegensatz verborgene geistliche Handeln Gottes, an das rechtfertigende, den neuen Menschen schaffende Wirken des heiligen Geistes, so daß der spiritus im intellectus fidei sich selbst zu verstehen gibt in der Weise, wie er in der Existenz des Menschen wirksam wird.

[191] Bonaventura bestimmt fides und intellectus als verschiedene habitus auf Grund der Differenz ihrer spezifischen Akte. Sent. III d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, arg. c: donum intellectus differt a virtute fidei, quia credere est assentire sine ratione, intelligere vero cum ratione; constat autem quod alius habitus est qui est sine ratione et qui est per rationem. Ebd. d. 35, a. un., q. 3, ad 6: fides habilitat ad assentiendum deo in articulis, quos etsi non videat in se, tamen videt in creatura, cognoscendo quid est quod per nomen dicitur; nunquam enim cognoscit aliquis credens quid sit trinitas, nisi quia videt quid sit ternarius in creatura. Sed ulterius donum intellectus illuminat ad intelligendum, non solum quid est quod per nomen dicitur, sed etiam ad videndam rationem quod trinitas debeat in deo esse, per hoc quod videt in ipsa imagine egressum verbi a mente per viam generationis et amoris ab utroque per viam connexionis. Ex his patet quod, etsi fides et intellectus sint per speculum, tamen in modo speculandi differunt, et ideo sunt diversi habitus. Hier zeigt sich, daß der intellectus eine explizite, ontologisch und rational begründete Erkenntnis des metaphysischen Wesens Gottes vermittelt (vgl. ebd. co. ad 1. 2. 4). — Biel (Sent. III d. 34, q. un., a. 1, not. 4, E) gibt nur eine recht dürftige Definition des intellectus im Anschluß an Duns (vgl. d. 35, q. un., a. 2, not. un., H): per intellectum accipitur notitia articulorum primorum quae sunt quasi principia ceterorum credibilium. Die zum Heil notwendigen Akte sind nach Biel schon durch die vier zivilen und die drei theologischen Tugenden garantiert. Daraus folgert er, daß die dona spiritus sancti von den sieben Tugenden nicht realiter geschieden sind, wohl aber untereinander als eigenständige habitus (Sent. III d. 34, q. un, a. 2, concl. 1, H. concl. 2, J; d. 35, q. un., a. 2, concl. un., J). — Thomas beschreibt die Funktionen des donum intellectus in allgemeinen Zügen, STh 2 II q. 8, a. 1, co.; vgl. a. 2, sed c. die Beziehung zum Schriftverständnis in dem Zitat Lk. 24, 45, das auch Bernhard zur Erklärung des donum intellectus anführt, in temp. pasch. serm. 3, n. 6; 1, 905.

intellectus erhebt Luther das intelligere zu einer unerläßlichen Funktion des Glaubens, ohne sich dabei von der habitus-Lehre beeinflussen zu lassen.

Die Konzeption des intellectus fidei hat zur Folge, daß die fides als eine Erleuchtung des Menschen und das Glauben als eine Art des Schauens aufgefaßt werden kann[192]. Christus, selber das Licht und die Sonne der Gerechtigkeit, erleuchtet mit seinem Glauben den Menschen, der in der Folge der Sünde durch Irrtum und Unglaube in seinem Verstande blind ist[193]. Die fides ist das lumen, in dem die Augen des Geistes das Licht der Wahrheit und das Angesicht des Herrn schon gegenwärtig sehen können[194]. Durch den Glauben wird der Mensch überhaupt erst im absoluten Sinne sehend, so daß gar kein Objekt genannt zu werden braucht, das der Mensch im Lichte des Glaubens zu Gesicht bekommt, da ja die mens auch erst durch die Erkenntnis des Glaubens zum Gesicht wird. Zum Glauben kommen, die Erkenntnis des Glaubens empfangen, im Glauben erleuchtet und im Lichte des Glaubens sehend werden, das

---

[192] Die Wirkung des donum intellectus wird in der Tradition als Erleuchtung beschrieben. Bonaventura (Sent. III d. 23, a. 1, q. 2, arg. 2; d. 35, a. un., q. 3, arg. d) und Thomas (STh 2 II q. 8, a. 2, sed c.) zitieren als Wort Gregors (vgl. Moral. 1, c. 32, n. 44; ML 75, 547): Deus dat intellectum, dum de auditis mentem illustrat. Vgl. auch Bonav., Sent. III d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, co. (zum intellectus gehört der actus illuminandi); d. 35, a. un, q. 3, ad 5. 6. — Nach dem trinitarischen Symbolismus kommt der Potenz des Intellektes die Erleuchtung zu (vgl. Exkurs 1). — Von der Erleuchtung, dem Erkennen und Sehen im Glauben redet schon Augustin; z. B. in ep. Joh. tr. 4, c. 2, n. 8 (ML 35, 2010): in fide et vidimus et cognovimus. Si enim nondum videt fides, quare dicimur illuminati? Est illuminatio per fidem, est illuminatio per speciem. Modo cum peregrinamur, per fidem ambulamus, non per speciem (2. Kor. 5, 7). Bonaventura nennt häufiger das illuminare die eigentümliche Funktion der fides, z. B. Sent. III d. 23, a. 1, q. 2, co.; ebd. q. 5, co. (ad 2); d. 24, a. 1, q. 1, arg. d (vgl. d. 23, dub. 1); ebd. co.

[193] WA. 3; 65, 5ff. 168, 22 169, 20 185, 17ff. 359, 21ff. 383, 3 414, 7f. 415, 37ff. 423, 8f. 521, 16ff. 543, 11 4; 39, 5f. (172, 22ff.) 173, 24ff. 190, 13f. 247, 29f. 320, 38f. (345, 32) 3; 39, 3 57, 23f. (vgl. die Zitierung von Ps. 4, 7: 3; 28, 35 90, 16f. 391, 6 4; 39, 34ff. 53, 4 61, 26 101, 13 150, 7 299, 14f. 378, 8. 12 482, 28 438, 11f.).

[194] WA. 3; 65, 5f. 166, 15ff. 168, 18f. (169, 29) 414, 7f. 415, 37ff. 4; 101, 9ff.

sind alles absolute Aussagen[195], durch die festgehalten wird, daß sich durch den Glauben ein Wandel im Menschen vollzieht und daß alle Inhalte des Glaubens, Erkennens und Sehens nicht etwa ein neuer Teil der zu anderen Teilen bereits wahrgenommenen Gesamtwirklichkeit sind, daß in ihnen vielmehr die Wahrheit der Wirklichkeit aufgeht, obwohl die Wirklichkeit bisher auch schon in ihrem ganzen Umfange, jedoch in der Finsternis des Unglaubens und nicht im Lichte der Wahrheit begriffen wurde.

Es darf nicht übersehen werden, daß die Erkenntnis und Erleuchtung des Glaubens im Blick auf die verheißene Zukunft, die sich im Glauben zu erkennen gibt und im Glauben aufleuchtet, doch nur vorläufig ist und gerade in ihrer Begrenzung über sich hinausweist. Nicht nur gegenüber dem philosophischen Erkennen charakterisiert die fides das theologische Erkennen; sie bezeichnet ebenso die gegenwärtige Form des Erkennens im Verhältnis zu dem Erkennen, das dem Menschen in der gloria zuteil werden wird. Obwohl Luther vor allem daran liegt, das gegenwärtige intelligere des Glaubens gegenüber der jüdischen und der philosophischen Blindheit hervorzukehren, fehlt es doch nicht an Hinweisen auf die Vorläufigkeit des Erkennens im Glauben. Den Unterschied zwischen der Präsenz des Heils in diesem und im zukünftigen Leben markiert Luther öfter mit den Begriffen fides und species oder im gleichen Sinne mit den Begriffen fides und visio. Jetzt erkennen wir Christus nur im Glauben; erst in der Zukunft werden wir seiner Herrlichkeit in der unmittelbaren Erscheinung konfrontiert werden[196]. Ebenso ist unser Gottesverhältnis jetzt, wo sich Gott zu uns herabläßt, durch den Glauben bestimmt, während wir in der Vollendung per speciem, in der visio clara vor seinem Angesicht stehen werden[197]. Jetzt erkennen und bekennen

---

[195] Das Sehen, Erkennen und Erleuchtet-Werden (im Glauben) als verba absoluta: WA. 3; 33, 29ff. 54, 35ff. 106, 25ff. 171, 31ff. 65, 5f. 368, 12f. 415, 37ff. 480, 3ff. 551, 8f. 4; 128, 2 268, 7 472, 6. In der Negation: 3; 272, 2 273, 4f. 619, 15f.

[196] WA. 3; 111, 12f. 148, 16f. 4; 8, 32ff. 150, 11f.

[197] WA. 3; 123, 35ff. 233, 6f. 318, 31ff. Vgl. das Augustin-Zitat Anm. II 192.

wir im Glauben nur den Namen Gottes. Dann aber werden wir ihn sehen, wie er selbst ist[198]. Unter diesem Aspekt schließt der Glaube ein Sehen direkt aus[199]; er hat jedoch die Verheißung, einst von der visio abgelöst zu werden, oder genauer: er ist selber die Verheißung auf die zukünftige visio, in die er übergehen wird. So ist auch die ecclesia militans Verhüllung und Verheißung ihres eigenen Seins in der Zukunft als ecclesia triumphans: sie ist signum, figura, absconditum und testimonium suiipsius[200]. Als Zeugnis ihrer eigenen Zukunft ist sie jetzt »in fide« das, was sie selber zukünftig »in visione« sein wird. Es zeigt sich, daß hier und bei allen Aussagen über den Unterschied des gegenwärtigen Seins in fide und des zukünftigen in visione (per speciem) die fides und die visio in der Korrelation stehen von Verheißung und Erfüllung, Rätselhaftigkeit und Eindeutigkeit, Zeichen und Sache, Verborgenheit und Offenbartsein. Bei voller Identität des Heils kennzeichnen fides und visio in umfassender Weise das gegenwärtige und das zukünftige menschliche Dasein im Heil in allen seinen Dimensionen, wobei das Heil in der fides und in der visio selber liegt und nur modal in beiden verschieden ist, so daß die fides die Verheißung auf ihre eigene Zukunft in der visio ist. Während die zukünftige gloria in ihrer Erscheinung gesehen werden kann, ist der Glaube auf das Hören des verbum dei in Christus angewiesen[201]. Denn nur aus dem Hören kann der Glaube entstehen und nur im Hören kann er bestehen[202]. Solange die be-

---

[198] WA. 4; 368, 9ff. 403, 14ff. 409, 17ff.

[199] Ich verzeichne eine Reihe Stellen, an denen das Glauben und mit ihm das Hören als die Art, in der die Erkenntnis des Glaubens vermittelt und wahrgenommen wird, im Gegensatz steht zum Sehen, d. h. zum sehenden Erkennen: WA. 3; 124, 34f. 128, 20 209, 32ff. 184, 3ff. 233, 6 469, 1ff. (vgl. 459, 35ff.) 604, 33ff. 606, 9f. 627, 5f. 4; 8, 33ff. 9, 14ff. 18ff. 62, 2f. (237, 28ff.) 345, 21ff. 356, 10ff. 368, 9ff. 402, 27ff. 403, 14ff. 450, 39ff.

[200] WA. 4; 402, 20ff. (27ff.: Ecclesia militans . . . est signum, figura, absconditum et omnino fidele testimonium suiipsius).

[201] WA. 4; 9, 18ff.

[202] WA. 3; 227, 28f. 489, 29f. 612, 4 4; 8, 33ff.; vgl. Anm. II 199: 3; 209, 32ff. 124, 34f. 4; 9, 14ff. 18ff. 94, 32ff. (die Differenzierung zwischen dem audire Christum esse deum, dem revelari durch den spiritus und dem consentire auditis et revelatis entspricht der Unter-

zeugte res noch verborgen ist, muß alles auf den das Zeugnis hörenden Glauben gestellt werden. Die invisibilia, die man nicht sehen kann und einfach dem Worte glauben muß[203], sind geschichtlich in Christus verborgen, bei dem kein Mensch sehen kann, daß er unser Herr und Gott ist, was wir nur hören, was nur der Geist offenbart, damit wir es glauben und verstehen[204]. Die Gottheit Christi, die Barmherzigkeit Gottes, die Herrlichkeit des regnum Christi, die Kraft der opera dei oder fidei, kurz: alles unsichtbare Heil, das uns nur im Wort verkündigt wird, kann auch nur im auditus fidei ergriffen werden. Hier, im bloßen Hören, liegt die Eigenart des intellectus fidei, der jede sinnliche Wahrnehmung ausschließt. Nicht sehen und allein auf Grund des Hörens glauben, bedeutet für Luther nun auch: gehorsam sein. Der auditus fidei geht unmittelbar in die oboedientia fidei über[205]. Wer dem Worte Gehör und Glauben schenkt, muß dabei notwendig seinen Eigensinn preisgeben und sich in den sensus fidei gefangengeben[206]. Der Unglaube ist nicht

---

scheidung zwischen dem auditus verborum, dem auditus sensus seu intellectus und dem assensus ad istum sensum in der Randbemerkung zu Lomb., Sent. III d. 24, c. 3, n. 3: WA. 9; 92, 23ff.; vgl. Anm. I 118) 237, 28ff. 356, 10ff. 368, 10f. 403, 21ff. 450, 39ff. 339, 3f.

[203] WA. 3; 184, 6f.

[204] WA. 3; 124, 34f. 4; 94, 32ff. (vgl. Anm. II 202).

[205] WA. 3; 119, 8f. 101, 9 (zur Textfassung vgl. G. Ebeling, ZThK 50, 1953, S. 289 Anm. 2) (154, 30f.) 155, 20ff. 172, 34 176, 29ff. 202, 38ff. 227, 27ff. (228, 11ff.) 252, 8f. 267, 13f. 588, 6ff. (Z. 8 lies oboedientia statt superbia) 4; 289, 18f. 339, 9ff. 356, 8ff. Hier ist der Punkt, wo die fides sogar in der Antithetik zum intellectus gesehen wird: im Gehorsam gegenüber dem Wort bleibt das Ziel verborgen; der Glaube folgt dem Wort im blinden Gehorsam, nur der Affekt hält ihn am Wort. Nur im Blick auf den Gehorsam ist es zu verstehen, daß Luther hier die affektive Komponente im Glaubensbegriff so stark hervorkehrt, daß der intellectus fidei ausgeschlossen zu sein scheint. Es soll der hochmütige Versuch abgewiesen werden, sich sehend-erkennend des Zieles und Sinnes des vom Worte gewiesenen Weges versichern zu wollen, statt in der Preisgabe des Eigensinnes gehorsam zu folgen. Luther ist weit entfernt von der affektiv-ekstatischen Gotteserfahrung der Mystik. Gottes Handeln in Christus, der geistliche Sinn des Wortes erschließt sich doch nur dem intellectus fidei, von dem hier nicht die Rede ist, weil sich der Blick ganz auf den Gehorsam konzentriert.

[206] Der aus 2. Kor. 10, 5 gezogene Gedanke, daß der Glaube den intellectus oder die ratio, d. h. aber für Luther den Eigensinn, in den

nur Unkenntnis, sondern Ungehorsam im Bemühen, die iustitia propria aufzurichten. Darum schenkt der Glaube die erleuchtende Erkenntnis auch nur im gehorsamen Anerkennen der iustitia Christi, die ihrerseits in der humilitas fidei und in der oboedientia fidei, im Verzicht auf Eigensinn und Eigengerechtigkeit besteht.

Um die Vorläufigkeit des Glaubens, die Verheißung auf seine Zukunft, zu beschreiben, verwendet Luther gerne termini der neuplatonisch-mystischen Gedankenwelt. Der Glaube ist Schatten (umbra) und Rätsel (aenigma) des Zukünftigen, weil die gegenwärtige Erkenntnis des Glaubens nur ein Rätsel ist im Vergleich mit der Klarheit der zukünftigen Gotteserkenntnis, und weil die Erleuchtung des Glaubens nur ein Schatten ist gegenüber dem Licht, in dem Gott einst zu sehen sein wird[207]. Gegenwärtig erkennen wir Gott nur per fidem, während wir ihn in der Zukunft per speciem sehen werden; in der Umschreibung heißt das: unserem Aufstieg in die Herrlichkeit Gottes geht in diesem Leben der Abstieg Gottes in unsere Seele voraus, wo er in dem »Nebel« (nebula) und in der »Finsternis« (caligo) des Glaubens zugegen ist[208]. Der Gedanke, daß Gott in der Finsternis wohnt, wird nach zwei Seiten hin ausgelegt[209]: Einmal

---

Gehorsam Christi gefangennimmt, begegnet häufiger: WA. 3; 125, 22ff. (hier beim Altarsakrament ist noch mehr an den Verzicht auf intellektuelle Einsicht in metaphysische Geheimnisse gedacht und weniger an den Gehorsam unter Preisgabe des Eigensinnes) 141, 23ff. (vgl. die Druckbearbeitung zur Textparallele V. 7: WA. 31 I; 477, 14ff.) 240, 33ff. 578, 19f. (Z. 30f.: debent et nolunt mutari in sensu suo et consentire adversario suo = Mt. 5, 25, eine ebenfalls für den Glaubensgehorsam wichtige Stelle!) 628, 35ff. 4; 76, 7 84, 19f. 175, 27f. 229, 33ff. 289, 18f. 324, 35ff. 341, 8ff. 356, 10 437, 2. 17f.

[207] WA. 3; 111, 31f. 185, 35f. 459, 25 515, 32f. (560, 20ff. vom Verhältnis der alttestamentlichen zur neutestamentlichen Offenbarung) 607, 6ff. 608, 28f. 638, 16 4; 9, 5ff. 116, 15f. (vgl. 174, 27ff.) 166, 24 173, 29 513, 12f. Die grundlegende Stelle ist 1. Kor. 13, 12 (Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem). Zum Verständnis von umbra als Verheißung vgl. Kol. 2, 17 (umbra — corpus).

[208] WA. 3; 123, 35ff.

[209] WA. 3; 114, 16ff. = BA. 5; 57, 2ff. Zgl. Ps. 17, 12 und 124, 29ff. = BA. 5; 94, 14ff. Vgl. A. Combes, J. Gerson commentateur dionysien, S. 230 Anm. 5. Zu den areopagitischen Tönen in Luthers Auslegung verweise ich auf Gerson, de myst. theol. spec., cons. 1

wird unter der Finsternis mit dem Areopagiten das Gott umgebende Licht verstanden (1. Tim. 6, 16), das paradoxerweise Finsternis ist, weil kein menschlicher Verstand Gott in diesem Lichte begreifen kann, wenn nicht der Verstand sein natürliches

(3, 365 DuPin): Dionysius . . . addidit modum inveniendi deum perfectiorem ceteris, quo per abnegationem et per excessus mentales tamquam in divina caligine videatur deus, hoc est in occulto et in abscondito, ubi posuit tenebras latibulum suum (Ps. 17, 12), quod attendens unus ex prophetis sub assertione clamavit (Jes. 45, 15): »vere tu es deus absconditus«. Für Gerson führt nur der amor ecstaticus in die divina caligo, während die Erkenntnis draußen bleibt. Die affektive Vereinigung mit Gott auf dieser höchsten Stufe, wo sich der Mensch dem unbegreiflichen, metaphysischen Wesen Gottes nähert, vermittelt nur eine cognitio experimentalis. Die fides bleibt auf einer niederen Stufe, da sie der bloße Autoritäts- und Verbalglaube ohne Erkenntnis ist. Der Unterschied zu Luther ist deutlich: Luther verzichtet auf den affektiven excessus in Gottes unbegreifliches Wesen. Die fides gewährt zwar ein Erkennen Gottes in einem höheren Lichte über dem natürlichen Lichte des Intellektes, aber sie bleibt selber in aenygmate et caligine. Ein Aufstieg geschieht nur durch den Glauben, woran auch der Affekt beteiligt ist; über den Glauben und sein Dunkel führt nichts heraus, selbst der Affekt dringt nicht innerhalb der Finsternis bis zum verborgenen Wesen Gottes vor. Außerdem ist zu beachten, daß Luther, aufs Ganze gesehen, die Glaubenserkenntnis weniger auf das unbegreifliche Wesen Gottes bezieht als vielmehr auf die unter der Menschheit Christi verborgene Gottheit oder auf das verborgene Heilshandeln Gottes. Die Verborgenheit Gottes in Christus (oder des opus proprium unter dem opus alienum) steht darum in unmittelbarem, sachlichem Zusammenhang mit der Verborgenheit des Glaubens (fides Christi). Dem Textwort »caligo« gibt Luther auf dem Wege über die christologische Interpretation einen anthropologischen Bezug: WA. 3; 114, 10 123, 35ff. 125, 3ff. 23ff. 27f. 4; 114, 1f. 22ff. 116, 13ff. (vgl. 3; 124, 3ff.) 513, 8ff. Gerson und Bonaventura hingegen reden von der Gottes metaphysisches Wesen verbergenden caligo, in die der affektive excessus hineinführt. Gerson z. B. Tract. de oculo, prop. 39 (3, 486 DuPin): Visio dei anagogica habetur per theologiam mysticam, docentem ignotis ignote coniungi sub divina caligine, quamvis sine corporeo phantasmate, dum amor intrat, ubi cognitio foris stat, sufficit oculo amoris, quod oculus cognitionis praemonstraverit ei dilectum suum, etiam sub aenigmate fidei seu confuse, qui »posuit tenebras latibulum suum« (Ps. 17, 12), quod subintrans amor dicit (Ps. 138, 11): »Et nox illuminatio mea in deliciis meis«. Sup. Magnif. tr. 7 (4, 343 DuPin): Experimentalis dei perceptio, si debeat esse perfecta et talis quae dici mereatur sapientia divina vel mystica, terminatur in caliginem, quam inhabitat »deus vere absconditus« (Jes. 45, 15) et »qui posuit tenebras latibulum suum« (Ps. 17, 12).

Licht preisgibt, um in der Finsternis der rein negativen Erkenntnis zu Gott aufzusteigen. Sodann wohnt Gott in der Finsternis des Glaubens, er hält sich im Glauben verborgen, weil der Glaube in der beschriebenen Weise nur eine nebelhafte, dunkle Erkenntnis und Gegenwart Gottes ist. Aber die schattenhafte Gotteserkenntnis des Glaubens trifft sich in Luthers Verständnis mit der negativen Gotteserkenntnis des Intellektes. Denn der Intellekt läßt sein natürliches Licht nicht von sich aus fahren und kann sich nicht aus eigener Kraft zur negativen Gotteserkenntnis aufschwingen. Wie sollte er sich auch in die Finsternis begeben, in der ihm seine eigene Sehkraft zur Blindheit wird? Er muß sich vom Glauben gefangennehmen lassen[210], um im Lichte des Glaubens Gott erkennen zu können. Was der Glaube erkennt, bleibt unter der Hülle des Glaubens verborgen[211], da der Glaube durch die Erleuchtung des heiligen Geistes die verborgene Weisheit erkennt, angesichts deren sich der Intellekt in die Finsternis schicken muß. Nicht nur die via

---

Quod ut fiat experimentaliter, necesse est mentem ab omni cognitivo actu vel affectivo circa creaturam communem, etiam circa seipsam tunc vacare et in silentio summo esse, mori denique toti creaturae, ut soli deo vivat creatrici essentiae . . . Experimentalis dei cognitio terminatur in caliginem, sed prius deserit aliam caliginem. Caligo quae deseritur est omnis creatura, quae de se non nisi caligo est, privatio scil. luminis. Bonav., Sent. II d. 23, a. 2, q. 3, ad 6: oculi aspectus in deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat; attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro de mystica theologia (c. 1, n. 2, c. 2f.), et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec enim est in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum. Vgl. Brev. 5, c. 6, n. 7. Itin. c. 7. — Zur visio aenigmatica des Glaubens vgl. Gerson, Tract. de oculo, prop. 37 (3, 486 DuPin): Visio dei nubilaris et aenigmatica habetur certissime et securissime per fidem mediatoris dei et hominum potius quam per philosophicale studium, habetur etiam per viam abnegationis modo qui traditur a Dionysio, quem ob hoc vocat tenebras atque caliginem, quia fit per privationem, sicut tenebra privationem lucis dicit.

[210] Vgl. WA. 3; 125, 22ff.

[211] WA. 3; 172, 19ff. Zum Verständnis der fides als velamentum vgl. 3; 148, 22ff. 240, 11f. (287, 19ff.).

eminentiae, in der sich der Intellekt kontemplativ von der Erkenntnis der vorfindlichen Dinge zur Erkenntnis des Wesens Gottes erheben könnte, sondern auch die via negationis wird für Luther ungangbar. Denn nur der Glaube erhebt den Menschen von den visibilia zu den invisibilia, vom Irdischen zum Himmlischen.

Die Wolke wird Luther zum Bild für den Glauben, da der Glaube wie die Wolke zwischen Himmel und Erde schwebt, das Irdische unter sich läßt und Gott nur wie in der Wolke erkennt[212]. Hier, bei der »erhebenden« Funktion des Glaubens, zeigt sich wieder — wie bei der oboedientia fidei — die affek-

[212] WA. 3; 199, 27ff. (= BA. 5; 67, 20ff.) Rgl. Ps. 35, 6 201, 25ff. Schol. Ps. 35, 6: »Nubes« dicuntur sancti et fideles. Primo quia elevantur a terra, i. e. terrenorum amore et affectu, et non nituntur in illis, sed suspensi sunt per fidem. Iob 7 (15): »Suspendium elegit anima mea«, i. e. fidem Christi et contemptum visibilium, sicut Christus suspensus et exaltatus a terra in hoc mysterium fuit. Quo autem suspenditur anima? Christus clavis ferreis, i. e. anima invictis praescriptis et praeceptis Euangelii. Nubes autem unde? Verbo dei et voluntate spiritus eius: ita et anima verbo interno suspenditur per fidem sursum (folgen noch drei weitere Gründe). Zur Verwendung von Iob 7, 15 vgl. 3; 240, 33ff. (Glaubensgehorsam). Bei Bonaventura erscheint die Stelle im Zusammenhang des affektiven excessus: Itin. c. 7, n. 6. WA. 3; 318, 15f. (vgl. Z. 27ff.) Zgl. Ps. 56, 11: »usque ad nubes« i. e. elevatos homines per fidem a terra. Ähnlich 3; 390, 15 Zgl. Ps. 67, 35 4; 37, 24 Zgl. Ps. 88, 7 (die WA. 3; 201, 25ff. aufgezählten vier Gründe ineinander verwoben). 4; 175, 22ff. Schol. Ps. 103, 3 (vgl. 166, 23ff. Zgl. z. St.): die Wolke als Zeichen des ascensus und als umbraculum (tegumentum, velamentum), das den Verstand überschattet, d. h. ihn in den Gehorsam des Glaubens gefangennimmt. 4; 116, 13ff. Schol. Ps. 96, 2 (vgl. 114, 1ff. 22ff. Zgl. Rgl. z. St.): »Nubes et caligo sit in circuitu« Christi, et ipse in medio nubis, quae est in anima, et caliginis, quae est in carne. Nam novus homo per fidem accepit nubem (i. e. enygmaticam lucem), et per hoc vetus homo accepit caliginem et obscuratus est salubriter. Quia dum spiritus illustratur, caro excecatur: hoc per iudicium et illud per iustitiam. 3; 571, 1ff. Schol. Ps. 77, 14: die fides ist zugleich Wolke und Feuersäule im Hinblick auf die sapientia carnis; sie verhüllt, wo die sapientia carnis sehend ist (ne bonum carnis sequamur et uramus per diem concupiscentiae), und erleuchtet, wo die sapientia carnis blind ist (neque sequamur malum spiritus); vgl. 4; 125, 21ff. Eine andere Deutung von »nubes« 3; 570, 36ff. (als Exegese von 1. Kor. 10, 2: Nubes fidem significat, quae est baptismus flaminis. Et mare persecutio, quae est baptismus sanguinis).

tive Komponente im fides-Begriff: der Glaube bewirkt eine affektive Distanz von den visibilia in der Entsprechung zu der erhebenden affektiven Adhärenz an den invisibilia, die der Glaube im Hören des Wortes ergreift[213]. Während die fides für den neuen Menschen, für den spiritus, die Wolke ist, in der sich Licht und Dunkel durchdringen (lux aenigmatica), ist sie für den alten Menschen, für die caro, Finsternis, und zwar nicht nur die relative Finsternis, in der sich der Glaube im Verhältnis zum zukünftigen Licht befindet, sondern vollkommene Finsternis, da die fides dem alten Menschen, auch seinem intellectus, das Licht nimmt, von dem er sich in seinem fleischlichen Trachten leiten läßt[214].

Nicht nur der Schatten über der verborgenen Zukunft ist die fides, sondern auch der schützende Schatten, in dessen Verborgenheit der Glaubende geborgen ist vor dem Urteil der Menschen, vor der Häresie und vor den Dämonen[215]. Wie die Wolke einen schützenden Schatten wirft, so nimmt der heilige Geist den Menschen im Glauben unter seinen verhüllenden Schutz. An den verborgenen Ort der Geheimnisse des Glaubens holt der Geist die Glaubenden, damit sie dort im Verborgenen

---

[213] Die elevatio und suspensio oder der excessus geschehen im Glauben, dem der Affekt ein- und untergeordnet wird. Maßgebend ist das Verhältnis der fides zum Wort, daß sich eben der Glaubende aus den unsichtbaren Verheißungen und nicht aus den vorfindlichen Gütern versteht. Darin ist die affektive Adhärenz einerseits (an den invisibilia des Wortes) und die affektive Distanz anderseits (zu den visibilia, terrena) schon eingeschlossen. Da dem Affekt keine Objekte jenseits des Glaubens zugewiesen werden, kann er auch nicht dessen Grenzen überschreiten. Vgl. Anm. II 212: WA. 3; 201, 25ff. 199, 27ff. 318, 15f. 390, 15 4; 175, 24ff.; außerdem: 3; 141, 16ff. (24ff. 31f. 36ff.) 142, 14f. 365, 10f. 607, 21ff. 4; 86, 16f. 265, 30ff. 267, 16ff. 273, 14ff. 512, 5f. 519, 26ff.

[214] WA. 4; 116, 13ff. (vgl. Anm. II 212).

[215] Ich gebe eine Reihe Stellen, die zum Teil auch der folgenden Interpretation zugrunde liegen. Die verschiedensten Gedanken überschneiden sich hier. Sie konnten nicht alle im einzelnen entfaltet werden. WA. 3; 148, 35ff. 166, 15ff. 36ff. 88, 24ff. (Z. 24 lies ad differentiam statt ad doctrinam) vgl. 4; 477, 3ff. 11ff. (Z. 5 lies secundum spiritum statt secundum hominem?) 3; 171, 13ff. 179, 10ff. (29ff.) 183, 26ff. 387, 19ff. (vgl. 386, 24); vgl. 148, 19ff. 642, 26ff. 4; 62, 11 68, 20ff. (76, 5ff.) 174, 27ff. (vgl. 175, 22ff.) 397, 31f. 510, 14f.

den Grund und die Verheißung ihrer Existenz haben[216]. Während der Buchstabe vom ersten Vorhang des Tempels symbolisiert wird, gleicht der Geist oder der Glaube dem zweiten Vorhang, der hinter dem ersten verborgen ist und selber noch das Allerheiligste hinter sich verborgen hält[217]. So sind die Glaubenden, die im Geiste leben, verborgen vor dem Urteil der Menschen, das sich nur am Vorfindlichen, am Buchstaben, am Fleische orientiert. Obwohl sie als die spirituales alle richten, werden sie von niemandem gerichtet (1. Kor. 2, 15)[218]. Im Gegensatz zum Buchstaben und zu allem Fleischlich-Sichtbaren, an das sich der Unglaube hält, charakterisiert der Geist den Glauben als ein absconditum und die Glaubenden als spirituales und absconditi[219].

Der intellectus fidei steht in absolutem Gegensatz zu allem natürlichen Wahrnehmen (sentire), Erkennen (intelligere) und Trachten (sapere), das dem Vorfindlichen und Verfügbaren verhaftet bleibt. Er bezeichnet ein Verstehen eigener Art, das im Glauben zuteil wird. Das intelligere per fidem charakterisiert als absolutes, intransitives Verb den Glauben selber. Der Mensch ist ohne den Glauben auch wie ein Pferd oder Maultier ohne »Verstand«, wie Luther mit der von ihm immer wieder zitierten Stelle Ps. 31, 9 sagt[220]. So kann vom intellectus fidei ohne Bezug auf ein Objekt geredet werden, weil dieses Verstehen nicht in der Vervollkommnung des natürlichen Erkenntnisvermögens durch Bereicherung seiner Objekte liegt. Womit hat es aber der Glaube zu tun, wenn er ein Verstehen eigener Art ist, so daß er auch ein Gegenüber eigener Art einschließt und von ihm auch erst konstituiert wird? Der intellectus fidei erfaßt die bona spiritualia, die als unsichtbare Güter

---

[216] WA. 3; 150, 16ff. 27ff. 166, 8ff.

[217] WA. 3; 148, 22ff.

[218] 1. Kor. 2, 15 wird von Luther häufiger zitiert: WA. 3; 166, 15ff. 148, 39f. 179, 11f. 365, 18f. 625, 5 4; 267, 18f. 294, 31 353, 17 355, 23f. 362, 24.

[219] WA. 3; 148, 38f. 88, 16ff. (vgl. 4; 477, 3ff.) 183, 26ff.

[220] WA. 3; 230, 28f. 485, 39 534, 7f. 4; 79, 12f. 323, 38 331, 7f. 338, 32f. 378, 18f.; vgl. auch zur Stelle selbst 3; 173, 15ff. 176, 16ff. (Zusammenhang!).

den sinnlich wahrnehmbaren Gütern entgegengesetzt sind[221]. Damit will Luther — wie G. Ebeling gezeigt hat[222] — den intellectus nicht in einen ontologischen Dualismus einordnen, als ob der intellectus ein Vermögen wäre, um metaphysisch Seiendes zu erkennen. Er will vielmehr den intellectus fidei als die eine Weise des Existenzverständnisses bezeichnen, die zusammen mit dem entgegengesetzten sentire als einem secundum carnem sapere einen »Dualismus sich ausschließender Verstehensmöglichkeiten« bildet. Die Erkenntnis der unsichtbaren Güter, die den wesentlichen Inhalt des intelligere abgeben, bedeutet christologisch gesehen, daß das intelligere super Christo eine cognitio der in Christus verborgenen invisibilia ist, und zwar eine Erkenntnis jener invisibilia, quae in alio homine non sunt[223]. Diese invisibilia in Christus, deren Erkenntnis nur dem intellectus fidei möglich ist, kann Luther als die Gottheit Christi bezeichnen, die unter seiner Menschheit verborgen ist[224]. Das ist freilich das Ärgernis an Christus, daß sich in seinem uneingeschränkten Menschsein, über das ein von den Sinnen geleitetes Erkennen nicht hinauskommt, Gott selber offenbart. Luther macht keine Abstriche an diesem Ärgernis und will nur den Menschen Jesus als den wahren Gott verkündigt und geglaubt haben. Darum bedarf es der Verkündigung und der Offenbarung durch den heiligen Geist, damit es zum glaubenden Zustimmen und Verstehen kommt. Soll nun das Erkennen des Glaubens durch die Menschheit Christi hindurch zu einer metaphysisch verborgenen Gottheit vorstoßen und damit die Menschheit Christi im Erkennen hinter sich bringen? Luther erklärt einmal das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus und zugleich das parallele Verhältnis von spiritus und littera durch den Vergleich mit dem Verhältnis von Wort (verbum) und Laut (sonus, vox)[225].

---

[221] WA. 3; 172, 19f. 173, 11. 17 (15) 176, 17ff. 239, 19ff. (272, 3f.) 297, 8f. 368, 27f. (474, 4ff. 13ff.) 507, 34ff. 514, 21f. 4; 246, 39ff. 285, 10f. 324, 2ff.

[222] G. Ebeling, ZThK 48, 1951, S. 195. 200. 203.

[223] WA. 3; 230, 19ff.

[224] Z. B. WA. 4; 94, 31ff.

[225] WA. 3; 276, 32ff.

Wie der sonus, der als solcher nur auf die sinnliche Wahrnehmung abgestellt ist, erst dann einen aufs Verstehen zielenden Sinn empfängt, wenn er zu einem verbum artikuliert wird, so ist auch in Christus die Gottheit als das verbum dei gewissermaßen das Wort, in welchem das Menschsein Christi artikuliert, in seiner das Verstehen fordernden Bedeutung ausgesagt wird. Das auf die Offenbarung in Christus gerichtete Verstehen transzendiert nicht die Menschheit Christi auf eine hinter ihr verborgene metaphysische Wesenheit, vielmehr übernimmt es im glaubenden Verstehen nun auch seinerseits die Artikulation durch den spiritus. Denn der Glaube betrachtet die Menschheit Christi nicht indistincte, d. h. ohne Rücksicht auf die zu verstehende Bedeutsamkeit, sondern distincte in ihrer Bedeutung als Gottes eigene Offenbarung[226]. Die Menschheit Christi wird nicht als etwas seiend Gegebenes zum Objekt des Erkennens und Verstehens genommen, sondern gerade als das Menschsein Christi, das in seinem Leben, Leiden und Sterben ein Geschehen zu unserem Heil ist[227]. Das wunderbare Erlösungshandeln Gottes ist hier unter dem Gegensatz des coram mundo gar nicht so wunderbaren Menschseins Christi verborgen[228]. Das 'pro nobis' des Todes Christi ist jene im Kreuz verborgene Weisheit, die als Gottes Weisheit verkündigt und vom Glauben als solche verstanden wird. Dabei handelt es sich nicht um eine Wahrheit objektiver Art, da das glaubende Verstehen der verborgenen Weisheit Gottes in sich selber die Weisheit Gottes ist, die ebensosehr im mysterium incarnationis wie im velamentum des Glaubens verborgen ist. In Christus die geistlichen mysteria salutis et gratiae dei, die mysteria redemptionis et incarnationis verstehen, heißt das Kreuz Christi als opus dei nehmen, nicht als das Leiden irgendeines Menschen[229]. Alle Heilswerke Gottes — die deiectio diaboli, die victoria mundi, die destructio inferni, die acquisitio coeli, die occisio mortis — sind unter dem Leben des in Schwachheit leiden-

---

[226] WA. 3; 277, 5ff.
[227] WA. 3; 172, 24ff. 176, 7ff.
[228] Vgl. G. Ebeling, ZThK 48, 1951, S. 197f. 200.
[229] WA. 3; 367, 28ff. 547, 23ff.

den Christus verborgen, sind aber doch so mit ihm verbunden, daß die Kraft der Werke Gottes gerade in der Schwachheit mächtig ist, daß die passio Christi selber das Handeln Gottes ist. In solcher absconditas sub contrario vollbringt Gott sein eigentliches, geistliches Werk. Indem er handelt, verbirgt er seine Gottheit unter der Menschheit. Der Glaube, der unter der Menschheit die Gottheit und unter dem Leiden die Macht des spiritus erkennt, hat weder in der deitas Christi noch in dem spiritus von Gottes Werken metaphysische Objekte zum Inhalt, sondern versteht die Heilswerke Gottes in ihrer geschichtlichen Verborgenheit[230]. So überbietet der Glaube auch nicht die Vernunft als ein übernatürliches Vermögen, wie er es tun müßte, wenn seine Objekte als metaphysische Wirklichkeit jenseits der natürlichen Wirklichkeit lägen. Wenn die ratio von der fides verhüllt und gefangengenommen wird, dann wird die Einsicht der Vernunft, die Weisheit der Welt zur Torheit erklärt, weil gerade das Ärgernis der Vernunft am Kreuz die verborgene Weisheit Gottes ist, die sich der Glaube im Verstehen zu eigen macht. Die Vernunft kann und will nicht in der Schwachheit Christi die Kraft und den Geist der Werke Gottes erkennen, aber der Glaube erkennt die invisibilia und spiritualia.

Wenn Luther vom intelligere spiritualia spricht[231], meint er mit den unsichtbaren, geistlichen Gütern das verborgene Heilshandeln Gottes. Unter diesem Gesichtspunkt muß alles gesehen werden, was über den intellectus fidei gesagt worden ist, um dem Mißverständnis zu entgehen, als gäbe der Glaube objektiv vorhandene Güter, die objektiv metaphysische Wesenheit Gottes oder Christi, zu erkennen. Gottes verborgenes Erlösungshandeln in Christus fordert den intellectus fidei. Wer hier seinem sensus — das ist das aufs Verfügbare, Eigene gerichtete Sinnen und Trachten — folgt, ärgert sich am Kreuz Christi, da er nur die Niedrigkeit des Kreuzes »sinnlich« wahrnimmt und sich daran in seinem fleischlichen Eigensinn stößt. Der Glaube versteht die verborgene Weisheit Gottes und hält sie nicht

---

[230] WA. 3; 364, 24ff. 365, 31ff.
[231] Vgl. Anm. II 221.

für Torheit. Das kann er nur, weil er auf den Eigensinn und die Eigengerechtigkeit verzichtet und die caro mit ihrem sentire und sapere unter das Gericht des Kreuzes stellt. Der sensus und der intellectus, die ratio und die fides sind in der Relation zu ihren Objekten »zwei sich ausschließende Weisen des Existenzverständnisses«[232], je nachdem, ob der Mensch sich aus dem Buchstaben, aus dem Fleischlich-Vorfindlichen, aus den verfügbaren eigenen Werken oder aus dem Geist, aus den unverfügbaren Werken Gottes versteht. Die Relationen von sensus und intellectus zu den verschiedenen »dualistischen« Begriffspaaren, vor allem zu littera und spiritus, brauchen hier nicht dargestellt zu werden, da alle Linien in der christologischen Relation zusammenlaufen, bei der versucht worden ist, das Wesen des intellectus fidei wenigstens in Umrissen zu zeigen. Weil im intellectus fidei der Mensch sich selber aus der iustitia Christi versteht, wird in der fides Christi die iustitia Christi auch zur iustitia fidei. Die iustitia fidei verschmilzt als opus dei mit Christus, dem grundlegenden opus dei[233]. Im Verstehen des Erlösungshandelns Gottes ist der Glaube selber das Erlösungswerk Gottes. Indem das lumen fidei ein Existenzverständnis im Lichte der opera dei erschließt, fügt es den Menschen — den Glaubenden — in den Umkreis der verborgenen geistlichen Werke Gottes ein. Es ist klar, daß die fides in dem Maße, wie sie nicht objektive Güter zu erkennen gibt, sondern ein Sich-Verstehen aus den opera dei begründet, nun auch die opera des Menschen an sich ziehen muß, so daß die Werke als opera fidei unmittelbar aus dem Glauben folgen und nicht mehr vorgängiges Erkennen und nachfolgendes Handeln als zwei Phänomene auseinandertreten[234]. Da ferner Gottes Heilshandeln das ewige, zukünftige Leben wirkt[235], muß der Glaube diese eschatologische Ausrichtung in sich aufnehmen und sich mit der Hoffnung zusammenschließen.

---

[232] Vgl. Anm. II 222; G. Ebeling, a. a. O. S. 203.

[233] WA. 3; 369, 1ff. — Vgl. zum Ganzen E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 40ff.

[234] Vgl. S. 127.

[235] WA. 3; 367, 32f.

5. *Der Glaube als Zeichen und Besitz der Zukunft*

Die Konzeption der fides als eines Lichtes, das zur Erkenntnis der Heilsgüter erleuchtet, verbindet Luther in der Auslegung von Ps. 4, 7 mit der Beschreibung der fides in Hebr. 11, 1. Macht Luther, wenn er in der Randglosse zu Ps. 4, 7 von einer definitio fidei in Hebr. 11, 1 redet[236], seine Ausführungen in den Randbemerkungen zum Lombarden wieder rückgängig, in denen er es ausdrücklich abgelehnt hat, in Hebr. 11, 1 eine Definition philosophischer Art zu sehen? Oder gebraucht Luther den Begriff definitio hier in einem abgeschwächten, unphilosophischen Sinne? Die Antwort wird sich ergeben, wenn klargestellt ist, wie Luther Hebr. 11, 1 interpretiert, ob er tatsächlich dabei bleibt, die Stelle in der Eigenart theologischer Rede als eine Beschreibung der fides in ihren Wirkungen und Relationen zu verstehen, oder ob er eine essentiale Bestimmung der fides aus der Stelle ableitet.

Die zwei Worte in Ps. 4, 7, denen nach der Randglosse die definitio fidei in Hebr. 11, 1 entspricht, sind die Worte »signatum« und »super nos«. So verteilt Luther die Glieder bei der ausführlicheren Auslegung von Ps. 4, 7 in den von E. Vogelsang herausgegebenen »Unbekannten Fragmenten aus Luthers zweiter Psalmen-Vorlesung«[237], die hier zur Interpretation zu Hilfe genommen werden dürfen, da sie die Exegese der Dictata zugrunde legen und überhaupt mit der ersten statt mit der zweiten Psalmen-Vorlesung in Verbindung gebracht werden müssen[238]. Auch dort meint Luther, daß mit den Worten »lumen signatum super nos« eine zutreffende Definition der

---

[236] WA. 3; 39, 2.

[237] Im folgenden unter der Abkürzung: VF. (= Vatikanisches Fragment).

[238] Vgl. die Anm. II 1 angeführte Arbeit von H. Beintker, der dort (S. 77) zu folgendem Ergebnis kommt: »Es legt sich ... nahe, in dem VF. die Abschrift einer von Luther für die vor 1519 geplante Drucklegung verfaßten Auslegung zu Ps. 4 und 5 zu vermuten.« Auch H. Bornkamm hatte schon in seiner Besprechung der Edition (ThLZ 1942, Sp. 321ff.) Bedenken geäußert gegen Vogelsangs Annahme, die Fragmente stünden mit der zweiten und nicht mit der ersten Psalmen-Vorlesung in Verbindung.

fides gegeben werde[239]. Durch das Wort »signatum« wird angezeigt, daß die fides ein Zeichen (signum) und Anzeichen (indicium) der zukünftigen Dinge, aber noch nicht deren Wirklichkeit selbst ist, so wie sie in Hebr. 11, 1 ein argumentum non apparentium genannt wird. Wenn auch das Interpretament »indicium« in den Pss.-Fragmenten, das sachlich nicht über den Begriff »signum« hinausführt, in der ersten Pss.-Vorlesung noch nicht begegnet, sondern erst später in der Hebr.-Vorlesung[240], so durchzieht doch die Deutung durch »signum« die ganze erste Pss.-Vorlesung[241]. Luther bleibt also dabei, wie in den Randbemerkungen »argumentum« durch »signum« wiederzugeben, und hält die Deutungen fern, die von dem logischen Begriff des argumentum ausgehen und dann zu dem problematischen Begriff der probatio kommen oder daraus eine regelrechte Definition des Glaubensaktes ableiten wollen[242]. Die Bemerkung von der definitio fidei in Hebr. 11, 1 muß darum im weitesten Sinne verstanden werden und darf nicht dazu dienen, einen Widerspruch zu den Ausführungen von 1509/10 zu konstruieren. Das sachliche Verständnis des Begriffes argumentum bleibt dasselbe. Mit dem Begriff argumentum oder signum wird ausgesprochen, in welches Verhältnis zu den Heilsgütern der Mensch durch die fides gebracht wird. Der Glaube wendet den Menschen weg von den visibilia und lenkt ihn hin zu den invisibilia, zu den Dingen, die nicht in Erscheinung treten, von denen der Glaube nur das Zeichen gibt[243]. Diese Relation scheidet den Glauben vom Unglauben,

---

239 VF. 55, 6ff.

240 WA. 57 III; 62, 1 228, 2. In die Richtung weist aber schon das Scholion zu Ps. 115, 10 WA. 4; 272, 23ff., wo Luther die Verben ostendere und indicare nebeneinanderstellt: fides est non apparentium, quae non nisi verbo possunt doceri, ostendi et indicari. Ideo vocatur »argumentum (i. e. ostensio) rerum non apparentium« (Hebr. 11, 1), quia ostendit nobis futura, quae ex ipsa possidemus ut substantiam futurorum.

241 WA. 3; 57, 23ff. 498, 29ff. 341, 32ff. 4; 193, 32 402, 20f. (im folgenden mehrmals der Begriff signum); vgl. VF. 38, 19f. 55, 6ff.

242 Vgl. S. 58f.

243 WA. 3; 498, 27ff. Schol. Ps. 73, 5; Luther will den Vulgata-Text (Posuerunt signa sua signa et non cognoverunt sicut in exitu super

die Christen von den Juden. Denn der Unglaube hält sich an die visibilia, an das Vorhandene. Darum wollen die Juden die verfügbar gegenwärtige res, nicht nur im Glauben und Hoffen das signum einer unverfügbar zukünftigen res[244]. Der Hinweis auf die unsichtbaren Dinge wird auch nicht aus der Wahrnehmung der sichtbaren abgeleitet. Es besteht kein ontologischer Zusammenhang zwischen den apparentia und den non apparentia. Die sichtbaren Dinge stehen im ausgesprochenen Gegensatz zu den unsichtbaren Gütern und im Widerspruch zum Glauben, in welchem sich die himmlischen Güter selber in einem unableitbaren Zeichen de coelo mitteilen[245]. Obwohl die fides das Licht ist, durch das wir die Gottheit und Herrlichkeit Christi erkennen[246], ist sie doch noch nicht die Gegenwart der Dinge, sondern erst deren argumentum oder signum[247], während in dem Lichte einer visio die Dinge selber zugegen sind[248]. Die fides ist aktives signum auf die Zukunft, nicht ein objektives Zeichen einer zukünftigen Sache innerhalb einer Seinsanalogie von signum und res. In den Randbemerkungen hat der Parallelbegriff »notificatio« das aktive Hinzeigen auf die Zukunft im Kundmachen ausgedrückt. Das liegt jetzt in der ergänzenden Bestimmung der fides als lumen bonorum ostensivum: der Glaube zeigt uns mit seinem Licht die geistlichen Güter[249].

---

summum) und den Hebraeus-Text (Posuerunt signa sua ... manifesta in introitu desuper) harmonisieren.

[244] WA. 3; 341, 32ff. (vgl. 336, 15. 28ff.).

[245] Vgl. S. 136. (Anm. II 178). WA. 3; 507, 34ff.

[246] WA. 3; 39, 3f. 57, 28f.

[247] WA. 3; 341, 32ff.

[248] WA. 4; 513, 12f.: Die Glaubenden haben in der fides, obgleich sie ein lumen bonorum ostensivum ist, doch noch nicht das Licht der reinen visio, sondern im Verhältnis zu dieser zukünftigen Erfüllung ist in ihnen erst die caligo und das aenygma fidei, das argumentum non apparentium. Vgl. WA. 4; 402, 20f., wo auf der einen Seite die Begriffe der Verheißung stehen (signum, argumentum, testimonium, absconsum, figura, aenygma, promissum, fides) und auf der anderen Seite die Begriffe der Erfüllung (signatum, res, exhibitio, manifestum, species, impletio, visio).

[249] WA. 3; 39, 3f. (31f.) 57, 23ff.: Die fides zeigt die Güter, indem sie das Angesicht Christi zu erkennen gibt, d. h. seine divinitas und seine gloria oder auch — in der gleichen Bedeutung! — den spiritus vivus

Das hinweisende Zeigen, die ostensio, tritt neben den signum-Begriff oder auch direkt an dessen Stelle als Interpretation von argumentum[250]. Luther geht noch einen Schritt weiter. Wenn der Glaube nicht im objektiv analogischen Sinne das signum einer res sein soll, fordert dann nicht die zeichenhafte Präsenz der nichterscheinenden Dinge im Glauben, von ihrer Bezeugung durch den Glauben zu reden? Wer seine Güter in ihrem Vorhandensein sieht, der kann sie sichtbar vorweisen. Der Glaube hingegen verweist auf seine Güter, die er nicht sieht, deren Zeichen er selber ist, indem er von ihnen redet und Zeugnis gibt. Er zeigt seine Güter nicht im Werk, sondern im Wort[251]. Die unverfügbare Präsenz des Heils im Glauben macht das Wort notwendig, um auf das Heil hinzuweisen. Damit aus dem Wort wieder neuer Glaube entsteht, gibt der Glaubende das Wort weiter, aus dem sein Glaube entstanden ist. Das Zeugnis der Zukunft im Wort weckt den Glauben als Zeichen der Zukunft. Mit dieser Koppelung von fides und verbum kommt Luther noch über die Interpretation in den Randbemerkungen 1509/10 hinaus. So eng ist die Verknüpfung, daß sowohl die fides als auch das verbum das argumentum rerum non apparentium genannt werden[252]. Als testimonia für die Zukunft haben wir in diesem Leben den Glauben wie das Wort, aber nur beide zusammen in ihrer Wechselbeziehung. Der Begriff testimonium dient als Interpretament für argumentum und wird direkt der fides beigelegt[253]. Der Glaube ist argumentum, signum, testimonium (testamentum) und auch verbum rerum futurarum[254]. In der Bezeugung der Zukunft bedingen

---

oder den intellectus spiritualis. Dem Unglauben scheint nur das lumen dorsi; er hat nur die Erkenntnis der littera occidens, das heißt dann aber, christologisch gesehen, die Erkenntnis einer vorfindlichen, bedeutungslosen Menschheit Christi.

[250] WA. 4; 272, 23ff.; vgl. 3; 38, 22 39, 2 57, 27ff.; vgl. Anm. I 142. 143 (Interpretation von argumentum durch signum, ostensio oder praemonstratio).

[251] WA. 4; 272, 16ff.

[252] WA. 3; 279, 8f. 30ff.; vgl. 4; 324, 35ff. 310, 29ff.

[253] WA. 4; 402, 19ff.; vgl. 3; 616, 9ff. 4; 193, 20ff. (10ff.).

[254] WA. 4; 193, 32 (vgl. Z. 20ff. und für den ganzen Zusammenhang Z. 10ff.).

sich fides und verbum gegenseitig[255]: das verbum fidei[256] ist das Wort, das den Glauben fordert und schafft und von ihm bezeugt wird; die fides verbi[257] ist der Glaube, der sich auf das Wort gründet und das Wort zu seinem Zeugen hat. Durch den Glauben sind uns im Wort die unsichtbaren Dinge in verborgener Weise präsent, so daß wir durch die testimonia futurorum im Glauben die futura gewissermaßen als substantia futurorum besitzen[258]. Da das Zeichen schon eine Form der Präsenz ist, kann Luther von dem einen Glied in Hebr. 11, 1 direkt zum anderen übergehen.

Wie denkt sich Luther die Verknüpfung der Wendung substantia rerum sperandarum mit Ps. 4, 7? Den Gedanken der Randglosse, daß die fides rerum non apparentium darum »super nos« ist, weil sie über das menschliche Begreifen hinausgeht[259], kombiniert das Pss.-Fragment mit der Bestimmung der fides als substantia[260]. Der Glaube hat es mit dem zu tun, was wir nicht begreifen können und was »in keines Menschen Herz gekommen ist« (1. Kor. 2, 9), so daß unser intellectus gefangengenommen werden muß (2. Kor. 10, 5). Der Glaube hat seinen Grund außerhalb der Vernunft, weil er substantia rerum sperandarum, ein Besitz (possessio) und Vermögen (facultas) nicht an gegenwärtigen, sondern an zukünftigen Dingen ist. Während der Intellekt im sehenden Erkennen gegenwärtige Objekte in verfügbarem Besitz hat, hat der Glaubende seine substantia außerhalb seiner Verfügung — auch der intellektiven — bei Gott in den Dingen, die er als seine Zukunft hofft. Die Interpretation von substantia durch possessio oder facultas hat sich Luther in der ersten Pss.-Vorlesung bei einer grundsätzlichen Überlegung über den biblischen Gebrauch von substantia erarbeitet[261]. Die Schrift versteht unter der substantia nicht wie die Philosophie ontologisch die essentia

---

[255] WA. 4; 376, 10ff. 272, 16ff. 310, 29ff.
[256] Außer WA. 4; 193, 10ff. vgl. 3; 178, 26 4; 9, 33f. 330, 22 460, 8.
[257] Vgl. WA. 4; 215, 9ff.
[258] WA. 4; 272, 24ff.; vgl. 310, 29ff.
[259] WA. 3; 39, 1; vgl. 57, 26f.
[260] VF. 55, 11ff. (Z. 13 lies et statt sed?).
[261] WA. 3; 419, 25ff. (= BA. 5; 136, 10ff.); vgl. 440, 34ff.

oder quidditas eines Dinges[262]. Sie erhebt vielmehr aus dem grammatikalischen und »physikalischen« Bedeutungsgehalt des Wortes einen bildlich-übertragenen Sinn, da sie auf die qualitates rerum statt auf die quidditates blickt[263]. Greift man auf den grammatikalischen Wortsinn und den »physikalischen« Realsinn zurück, bei denen aus dem zugrunde liegenden Wortstamm und aus den konkreten Sachverhalten die Bedeutungen substaculum und subsidentia abgeleitet werden, dann ist die substantia die Grundlage, auf der man stehen kann, so daß man nicht in die Tiefe abstürzt[264]. Der Mensch hat dann substantia, hat Boden unter den Füßen, solange er lebt und nicht in den Abgrund des Todes stürzt. Die Substanz ist der Bestand des Lebens, der im Tode dahin ist. Der Mensch hat also in diesem Sinne keine substantia, keinen Rückhalt, der seinem Leben Bestand gibt und vor dem Tode bewahrt. Daß auch Christus nicht ein solches substaculum vitae hatte, zeigte sich, als er nicht nur litt, sondern auch starb. Weiterhin ist alles das Substanz, d. h. Grundlage zum Stehen, wodurch man im Leben subsistiert, worauf und wodurch man besteht, worauf man seine Existenz gründet[265]. Der Reiche hat im Reichtum die Grundlage, den Bestand seiner Existenz, der Gesunde in der Gesundheit, der Genußsüchtige im Genuß, jeder in dem Gute, das den Bestand seines Lebens garantieren soll. Alle Güter dieser Welt, die der Mensch zur Grundlage seiner Existenz wählen kann (Reichtum, Gesundheit, Ehre, Genuß), bieten ihm eine substantia. Seine Existenz wird von ihrer jeweiligen Grundlage qualifiziert; sie hat aber auch nur mit ihrem jeweiligen Gute Bestand: tamdiu sunt tales, quamdiu ista durant. In der Armut, Krankheit, Ehrlosigkeit ist der Mensch dann ohne Substanz, ohne die Grundlage seiner Existenz, ohne die Güter, die den Bestand des Lebens garantieren sollen[266]. Der

---

[262] Zur Kritik an dem philosophischen Begriff der quidditas vgl. WA. 4; 188, 11f.

[263] WA. 3; 419, 36ff.; vgl. 420, 8ff.

[264] WA. 3; 419, 25ff. (Z. 26 lies primo statt proprie?; vgl. Z. 31 secundo); vgl. die Zgl. z. St. 410, 10f.

[265] WA. 3; 419, 31ff. (Secundo); vgl. 440, 35ff.

[266] Luther bewegt sich in den Denkstrukturen des Mönches: Als die

Bestand des Lebens ist nicht in dessen Wesen an sich, in dessen quidditas zu suchen; er liegt vielmehr in dem extrinsecum, in den accidentia[267] oder in der qualitas der Existenz[268], nämlich in den akzidentiellen Gütern, die die Existenz jeweils qualifizieren, indem sie ihren Grund abgeben[269]. Im Gegensatz zur Philosophie betrachtet die Schrift den Menschen immer in der Relation zu dem, was er zum Grund seines Lebens nimmt, woraus er sich versteht, worin er den Bestand seiner Existenz garantiert sieht. Sie redet vom Menschen nicht als

---

bona mundi, die der Mensch für die substantia seines Lebens hält, nennt Luther die drei Güter, die nach Aristoteles in der allgemeinen Auffassung das Glück derer garantieren, die nicht die Lebensform des Philosophen führen. Das sind voluptas, divitiae und honor. Vgl. Arist., Eth. Nic. 1, c. 2, 1095a 22 (n. 24 Spiazzi): De felicitate ... multi ... crediderunt ... apertorum quid et manifestorum, utputa voluptatem aut divitias aut honorem. Luther: WA. 3; 419, 34f. (als viertes Gut noch die sanitas) 440, 43f. (hier sind noch esca und venter hinzugefügt als die Güter der gulosi) 441, 6. — Aber die Heiligen haben nicht solche substantia in den Gütern der Welt (420, 5). Denn sie verachten Ehre, Reichtum und Lust und erwählen das Leben der Armut, Verachtung und Kasteiung (420, 2: pauper, abiectus, afflictor sui sunt sine substantia; vgl. 441, 7f.), d. h. ihr Leben trägt die drei Zeichen des Mönches, und zwar speziell des Bettelmönches, der sich den drei Gelübden des nicht auf Ehre bedachten Gehorsams, der Armut und der Keuschheit unterwirft. So scheint es zunächst der Mönch zu sein, der in jeder Hinsicht auf den Besitz weltlicher Güter verzichtet, der seine Existenz nicht auf Weltliches gründet, sondern in der Nachfolge Christi nun im Glauben eine andere Grundlage seiner Existenz besitzt, die substantia dei oder die substantia fidei, nämlich den Glauben selbst als den Besitz an zukünftigen, himmlischen Gütern. — Der Begriff der fides Christi ist offensichtlich mitgeprägt von dem Selbstverständnis des Mönches, der sein Leben als ein Leben in der Nachfolge Christi oder genauer: als ein Leben in dem mystischen Leibe Christi ansieht.

[267] WA. 3; 420, 8ff. = BA. 5; 136, 34ff. Hier greift Luther eine andere Klassifizierung der irdischen Güter auf, die Einteilung in die bona fortunae, corporis und animae. Vgl. dazu Anm. I 2.

[268] WA. 3; 419, 36ff. = BA. 5; 136, 22ff.

[269] G. Ebeling (ZThK 48, 1951, S. 192) gibt dem Gedanken eine etwas andere Wendung, indem er ihn zunächst auf die Frage nach der Substanz der Dinge allgemein bezieht und dann erst im Zuge der Kritik Luthers die Existenz des Menschen hereinholt. Ich glaube eher, daß Luther mit dem Ps.-Text von Anfang an fragt, was die Substanz des Menschen sei.

einem Wesen an sich, sondern als einer sich verstehenden Existenz im Umkreis ihrer »akzidentiellen« Relationen, die in dieser Sicht gerade »substantielles« Gewicht bekommen, während die Philosophie die Akzidentien ausschließt, um die Substanz begreifen zu können. Diese Einsicht Luthers in den Unterschied zwischen der philosophischen und der biblischen Rede vom Menschen, die sich bereits in den Randbemerkungen zum Lombarden zeigte[270] und dort zu einem neuen Verständnis des Begriffes »argumentum« verhalf, hat nun auch eine neue Interpretation des substantia-Begriffes zur Folge. Die substantia, von der die Bibel redet, ist der Besitz (possessio, facultas) der Güter, die den Bestand der Existenz verbürgen sollen[271]. Verliert der Mensch den Besitz, das Vermögen seiner Güter, so fehlt ihm die Substanz, die Grundlage seiner Existenz. In den Begriffen Besitz (possessio) und Vermögen (facultas) ist das Sich-Verstehen der Existenz aus den Gütern, die sie besitzt, miteingeschlossen, so daß »possessio« auch das sich ver-

[270] Vgl. S. 61ff.

[271] WA. 3; 420, 6ff. = BA. 5; 136, 32ff. WA. 4; 271, 29ff. Schol. Ps. 115, 10: »Credidi«, i. e. fidem habui, et haec tota mea possessio, quae est substantia, i. e. possessio rerum sperandarum, non autem substantia rerum praesentium. Non ait »dives sum, potens sum et delicatus sum«. Quia ultra haec omnia querit aliud et id allegat, quod praesens non est, quod fide tantum tenetur. Vgl. 272, 23ff. (siehe Anm. II 240) 272, 39ff. Auch außerhalb der Exegese von Hebr. 11, 1 interpretiert Luther substantia durch possessio: WA. 3; 220, 8f. Zgl. Ps. 38, 8 und WA. 4; 218, 23 Zgl. Ps. 108, 11. Vgl. WA. 4; 491, 25ff. Adn. Ps. 38, 6: »Et substantia mea«: i. e. quicquid ego sum. Ut Apostolus: ‚in hac substantia gloriae' (2. Kor. 11, 17), quod nostri dicunt ‚quidditas gloriae'. Auch WA. 3; 419, 32 führt Luther 2. Kor. 11, 17 an als Beleg für den biblischen Gebrauch von substantia gegenüber dem philosophischen. In der Zgl. zu Ps. 38, 6 (3; 219, 16) interpretiert er »substantia mea« mit der Hebraeus-Fassung der Stelle: vita mea. Umgekehrt deutet er im Scholion zu Ps. 7, 6 »vita in terra« (3; 78, 2f.) durch substantia huius mundi, qua conservatur vita corporalis. Luther fährt dann fort (Z. 3f.): Et vita in coelo est verbum dei et gratia, qua vita spiritus conservatur. Vgl. Zgl. z. St. WA. 3; 74, 14: »vitam meam« corporis vel omnia unde vivitur. Direkt auf das corpus deutet Luther das Textwort substantia in der Zgl. zu Ps. 138, 15 (4; 434, 20). — An der letzten Stelle schließlich, in der Zgl. zu Ps. 88, 48 (4; 43, 5f.), zitiert er nur Ps. 68, 3, wohl in Abhängigkeit von Faber (adv.), der hier auch diese Parallele zieht und dann Ps. 88, 48 anders als die übrige Tradition auslegt.

stehende Besitzen meint. Die substantia ist ein Besitzverhältnis, nicht etwa nur ein objektiver Besitz. Gewisse Hinweise auf diese Deutung des substantia-Begriffes konnte Luther der exegetischen Tradition entnehmen[272], doch bleibt es seine

[272] Augustin erwägt zu Ps. 68, 3 neben dem essentialen Bedeutungsgehalt von substantia einen materialen, der sich mit dem allgemeinen Sprachgebrauch deckt, wenn mit substantia einfach Reichtümer bezeichnet werden. Beide Deutungen erscheinen dann in der Glossa ord. (Lomb.): Substantia dicuntur divitiae, et est »Non est mihi substantia« i. e. ad paupertatem veni . . . Vel substantia dicitur illud quod est quaeque res. Fecit ergo deus hominem substantiam, scil. naturaliter bonum. Die Glossa interl. bietet weitere Deutungen von »substantia«: firmitas, status vitae seu stabilitas. — Lyra verzichtet auf den essentialen Gebrauch von substantia (nach ihm auch Ludolf) und übernimmt nur die Interpretation durch divitiae; daneben deutet er auf die virtus subsistendi (in corpore mortuo et sepulto, et loquitur de virtute naturali, non de divina, quae non fuit a corpore separata). — Faber (adv.) erhebt in der Konfrontation mit dem essentialen Wortsinn einen neuen Bedeutungsgehalt — substantia ist die Grundlage zum Stehen und Bestehen —, indem er von der Hebraeus-Fassung und dem griechischen Text ausgeht: Hieronymus ex Hebraeo: »et non possum consistere«, Graecus autem interpres: καὶ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις, quo designari videtur: infixus in profunditate coeni peccatorum, sed non est hypostasis, non est subsidentia, nullum sedimen, nulla residentia firma (tanta est limi huius profunditas), ubi pes consistere possit; et sermonis intelligentia apud Graecos clarior . . . alia autem significatio huius vocabuli hypostasis est, qua utuntur theologi, et nunc subsistentiam, nunc substantiam, nunc personam, perinde ac πρόσωπον interpretatur, quae minus huic loco est accomodata, quo fit ut rectius legeretur: infixus sum in limo profundi et non est subsidentia; sic enim sedimen et quippiam firmum, ubi stetur, intelligitur. — Zu Luthers Deutung substantia = possessio in der Zgl. Ps. 38, 8 bietet die exegetische Tradition den Rückhalt (das andere Interpretament — vita — stammt von Faber (e.) und entspricht auch der Hebr.-Fassung von V. 6). Von Cassiodor übernimmt die Glossa ord. (Lomb.) ihre Auslegung: »substantia« . . . conscientiae bonae possessio, qua sustentatur et pascitur, quae est ante deum, cui placet, non in sacculis nostris. Lyra (m.): »substantia mea apud te est« i. e. omnes divitiae meae. Lud.: »substantia mea« scil. meritorum et praemiorum »apud te est«. Possessiones enim et divitiae iustorum nihil praeter deum concupiscentium reservantur apud deum. — Perez: nonne »substantia mea« i. e. substantia divitiarum mearum et tota vita mea »apud te est«? — Auch zu Ps. 108, 11 deutet Faber (e.) substantia durch possessio. — Der materiale Substanzbegriff ist jedoch auch der Schulüberlieferung nicht völlig unbekannt; der Vocabularius gemma gemmarum hat s. v. substantia auch die Bedeutung: possessio bonorum.

eigene Leistung, den Gedanken bis in seine grundsätzlichen Konsequenzen theologisch scharf durchdacht und auf die Exegese von Hebr. 11, 1 angewendet zu haben. In der Interpretation von substantia durch possessio in Hebr. 11, 1 konnte er später Übereinstimmung mit Hieronymus feststellen[273]. Hebr. 11, 1 besagt bei dem neuen Verständnis von substantia, daß der Glaube ein Besitz der zukünftigen Güter ist, während das Sehen und sinnliche Wahrnehmen ein Besitzverhältnis zu den weltlichen Gütern konstituiert[274]. Denn alle, die in weltlichen Gütern wie Ehre, Reichtum, Genuß die Grundlage ihrer Existenz sehen, lassen sich in ihrem Selbstverständnis von ihrer sinnlichen Wahrnehmung leiten und halten sich an das Vorfindliche. Der Charakter der Güter und des Besitzverhältnisses bedingen sich gegenseitig. In der visio versteht sich der Mensch aus den sichtbaren Dingen so, daß er sie für seinen verfügbaren Besitz hält und damit über den Bestand seiner Existenz zu verfügen meint. Über die unsichtbaren, zukünftigen Güter kann der Mensch jedoch nicht verfügen; sie kann er nur in der fides besitzen. Wer sich auf den Glauben einläßt, kann darin kein Besitzverhältnis zu den verfügbaren, gegenwärtigen Dingen haben. Und wer sein Selbstverständnis von der visio und dem sensus bestimmt sein läßt, kann nicht die unsichtbaren Güter besitzen. Indem Christus ohne jede innerweltlich verfügbare »Substanz« blieb, hat er alle diese »Substanzen« zerstört[275], »d. h. er hat den Menschen ihren Existenzgrund unter den Füßen weggezogen durch die Erkenntnis, daß alles, was sie in sich und in der Welt haben, nicht Substanz ist, daß man darauf in Wahrheit gar nicht stehen kann, sondern daß es ein bodenloser Sumpf ist. Wer also an Christus glaubt, kann weder in sich noch in der Welt seinen Existenzgrund, seine Substanz haben, er ist sine substantia«[276]. Christus stellt die Glaubenden auf einen anderen Grund: auf die substantia dei oder, was dasselbe ist, auf die substantia fidei. Im Glauben ist Gott der Grund ihrer Existenz. Und der Glaube bildet die

[273] WA. 57 II; 104, 27ff. 57 III; 151, 20ff.; vgl. 61, 8f. 228, 11ff.
[274] WA. 3; 420, 6ff. (vgl. Anm. II 271).
[275] WA. 3; 440, 34ff.
[276] G. Ebeling, ZThK 48, 1951, S. 193.

Grundlage ihrer Existenz als ein Besitz nicht an irdischen, aber an zukünftigen Gütern. Denn der Glaubende setzt sein Vertrauen auf Gott, auf das verheißene zukünftige Heil in Gott; er versteht sich aus seiner Zukunft, die er in diesem Glauben, aber auch nur in ihm, schon besitzt. Der Glaube ist Zeichen (signum) und Besitz (possessio) der Zukunft[277].

Neben der Deutung von substantia durch possessio und facultas hält Luther an dem in den Randbemerkungen entwickelten Gedanken fest, daß die fides die substantia als das fundamentum ist. Allerdings sagt das Luther jetzt nicht in direkter Auslegung von Hebr. 11, 1. Außerdem gibt er dem Gedanken eine freiere, umfassendere Form. In den Randbemerkungen sah er in der fides das Fundament des geistlichen Baues, weil sie die notwendige Voraussetzung für das sperare und bene agere bildet. Damit hielt er sich noch ziemlich eng an traditionelle Aussagen über die zeitliche Abfolge der Akte des Glaubens, Hoffens und Liebens[278]. Jetzt bezeichnet Luther viel allgemeiner die fides als die substantia oder das fundamentum omnium virtutum[279]. Dahinter steht nicht mehr die genau abgegrenzte scholastische Überlegung, daß erst der Akt des erkennenden und zustimmenden Glaubens an die offenbarten Wahrheiten die Möglichkeit gibt, sich in den anderen Tugenden an den übernatürlichen Wahrheiten und Gütern auszurichten. Luther arbeitet nicht mit solchen engen scholastischen Distinktionen. Er überträgt einfach Aussagen über Christus auf die fides Christi und tut das gewiß nicht bloß in einer meditativen Kombination, sondern aus der für die Dictata zentralen theologischen Einsicht in die soteriologische Einheit von Christus und fides Christi[280]. Wie Christus als der Eckstein das Funda-

---

[277] Vgl. WA. 4; 310, 29ff.

[278] Vgl. S. 54ff.

[279] WA. 4; 166, 23f. 167, 4f.

[280] Ich kann hier nicht den ganzen Gedankenkomplex aufrollen. Mit den hermeneutischen Kategorien fixiert Luther das Verhältnis von Christus und fides Christi z. B. WA. 3; 458, 8ff.: Christus ist veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, opus, via dei litteraliter, während die fides Christi dies alles moraliter ist. Der Gedanke vom corpus Christi mysticum erscheint als Bindeglied WA. 4; 264, 29ff.: quaecumque Christus caput egit et passus est, (agit et patitur etiam corpus i. e. Ec-

ment ist, so ist ebenfalls der Glaube das Fundament aller Tugenden, auf dem auch die Kirche festen Halt besitzt. Und wie Christus das Haupt seiner Heiligen ist, so bildet die fides das caput virtutum[281]. Es ist für Luther gleich, ob man Christus oder die fides Christi die Kraft des Heils nennt, aus der wie aus einer Quelle alle anderen Tugenden fließen. Jedenfalls gilt vom rechtfertigenden Glauben, daß er Quelle, Ursprung und Fundament aller Wirkungen der Gnade und des heiligen Geistes, aller Tugenden, Werke und Verdienste ist[282]. Nur auf dem Boden der rechtfertigenden fides Christi kann der Mensch das Gute tun, zu dem er verpflichtet ist. So wird der Glaube nicht so sehr wegen der zeitlichen Priorität seines Aktes das fundamentum der anderen Tugenden genannt, sondern vielmehr wegen seiner fundamentalen soteriologischen Funktion, die er mit Christus gemeinsam hat. Weil die fides Christi den Sünder rechtfertigt, ist sie auch das tragende Fundament aller anderen Heilsgaben, die dem Gerechtfertigten zuteil werden. Zum zeitlichen Vorrang kommt hier noch der soteriologische Primat hinzu, den früher die caritas als rechtfertigendes Prinzip eingenommen hat.

Die zentrale Funktion, die der fides als substantia und fundamentum im Leben des Gerechtfertigten zukommt[283], wird noch in verschiedenen Richtungen ausgeweitet. Der Fels, das

---

clesia) significant spiritualiter, quomodo fides Christi agit et patitur in suis fidelibus a peccatis. Et iste est intellectus moralis. — Auf der Linie der im folgenden analysierten Stellen liegt schon WA. 3; 96, 11ff. Zgl. Ps. 11, 6 und dazu die Rgl. Z. 21ff., wo Luther 1. Kor. 3, 11 zitiert und mit Augustin »Ihesus Christus« interpretiert durch »fides Ihesu Christi« (Z. 23 omnium fidelissima ist hier zu streichen).

[281] WA. 4; 215, 22ff. Rgl. Ps. 107, 2: De Christo ista pars ... exposita est ad literam, sed nunc mystice exponenda est de Ecclesia et fide eius, quia quicquid de Christo intelligi potest ut capite, etiam de Ecclesia et fide eius intelligi potest. Fides enim est caput virtutum sicut Christus sanctorum, et lapis a multis reprobatus, sed tamen fundamentum angulare totius salutis (Ps. 117, 22). Vgl. 4; 167, 4f.

[282] WA. 3; 649, 15ff. (= BA. 5; 165, 24ff.) Schol. Ps. 83, 6f. (1. Kor. 3, 11 wird zitiert). Vgl. im Zusammenhang 648, 30ff. 650, 6ff. Zgl. Ps. 13, 1 WA. 3; 99, 13f.: die fides Christi ist das fundamentum bonorum faciendorum.

[283] Die fides wird schlechthin fundamentum oder substantia ge-

Zeichen der grundlegenden Festigkeit, wird zum Bild für den Glauben[284]. Denn die fides verleiht die Standfestigkeit, die nötig ist, um trotz aller Versuchungen aufrecht stehen zu können und nicht im Irrtum daniederzuliegen und von niederen Leidenschaften haltlos umgetrieben zu werden[285]. Überhaupt liegt alle Festigkeit spiritualer Art in der fides. So ist im ekklesiologischen Aspekt die Herrschaft Christi unter den Völkern durch den Glauben befestigt[286]; und die Kirche ist auf dem Fels des Glaubens gegründet[287]. In einer eigentümlichen Verbindung erscheint der Gedanke von der fides als dem Fels in der Auslegung von Ps. 83, 6f.[288] und

---

nannt: WA. 4; 167, 13f. Zgl. Ps. 103, 8: die fides ist der Ort (locus), den Gott den Gläubigen gegründet hat (fundare); fides enim est substantia. WA. 3; 367, 8ff. Zgl. Ps. 65, 9: »posuit« firmiter statuit in fundamento fidei »animam meam«. WA. 3; 96, 21ff. (11ff.) Rgl. (Zgl.) Ps. 11, 6 (vgl. Anm. II 280). Bemerkenswert ist bei diesen Stellen die qualifizierte Interpretation der Verben fundare oder ponere; sie begegnet z. B. auch WA. 4; 40, 5f. Zgl. Ps. 88, 26: »ponam« per fixam fidem, per fundamentum fidei »in mari« in gentibus »manum eius« potestatem, ut regnet ibi per fidem. WA. 4; 166, 23ff. Zgl. Ps. 103, 3: »Qui ponis« ut fundamentum et substantiam omnium virtutum »nubem« fidem, quae est enygma futurorum »ascensum tuum« profectum omnium virtutum in tuis sanctis.

[284] WA. 3; 224, 15f. 227, 20ff. (15ff.) Zgl., Schol. Ps. 39, 3 (zu dem Zitat Ps. 103, 5 vgl. WA. 4; 167, 4f.; zu Mt. 16, 18 vgl. WA. 57 III; 226, 11ff. und dazu HR. 258, 1 Anm.). WA. 3; 651, 3ff. Schol. Ps. 83, 6f. (vgl. Zgl. und Rgl. z. St. 641, 16. 27f.).

[285] WA. 3; 65, 4f. Zgl. Ps. 5,5 141, 7 Zgl. Ps. 23, 3 4; 177, 10ff. Schol. Ps. 103, 5 (vgl. Zgl. z. St. 167, 4f.). Im weiteren Umkreis dieses Gedankens stehen WA. 3; 169, 20ff. Schol. Ps. 30 und WA. 1; 16, 23ff. Sermo praescriptus: Als substantia rerum sperandarum (non apparentium) befestigt die fides in den unsichtbaren Gütern. Dadurch erweist sie sich als Stärke gegenüber der Sünde und trägt in ihrer Festigkeit den Sieg über die am Sichtbaren haftenden Begierden davon.

[286] WA. 4; 40, 5ff. (vgl. Anm. II 283).

[287] WA. 3; 651, 3ff. 227, 15ff. (vgl. Anm. II 284).

[288] WA. 4; 651, 1ff. 8ff. Im Scholion zu Ps. 83, 6f. (648, 23ff.) gibt Luther eine kombinierte Exegese des Vulgata- und Hebraeus-Textes. Sachlich ergeben sich dabei aus dem Text beider Fassungen vier ineinandergreifende Gedanken: 1. das esse virum beatum durch die fides Christi (V. 6a Vulg.: Beatus vir cuius est auxilium abs te; Hebr.: Beatus vir cuius in te est fortitudo) 648, 30ff.; 2. der freie Gehorsam durch den Glauben (V. 6b Hebr.: Semitae in corde eius 648, 35ff. 649, 24ff.; Vulg.: Ascensiones in corde suo disposuit 650, 21ff.; vgl. 651, 8f.); 3. das

Ps. 78, 7[289]. Luther deutet hier das Textwort »locus« auf die fides. Der Glaube ist Fels (petra), Standort (locus) und Behausung (domus)[290]. Diese Bezeichnungen gelten von der fides in conscientia oder von der conscientia in fide. Der conscientia ist in der fides der feste Standort gegeben, auf dem aus doctrina, scientia, sapientia, intellectus und allen Arten der eruditio eine feste Behausung aufgeführt wird. So gewinnt der Mensch durch den Glauben in der conscientia einen geräumigen, festen Standort, von dem aus er in guten Werken handeln kann. Denn das affektive Verhalten in guten Werken ist im Bilde die Einwohnerschaft der befestigten Behausung. Die Voraussetzung für den affektiven Gehorsam schafft die fides, indem sie den Intellekt auf den Gehorsam hin befestigt, indem sie den Affektionen hier gewissermaßen eine Behausung, einen festen Standort einrichtet. Da der Intellekt nicht zur Spekulation erleuchtet, sondern für den praktischen Gehorsam ausgerüstet wird, kann ebensogut von der conscientia statt vom Intellekt gesprochen werden, wodurch der Konnex mit dem praktischen Verhalten noch besser hergestellt ist. Womit wird

---

distanzierte Weltverhältnis im Glauben (V. 7a Hebr.: Transeuntes in valle fletus 649, 31ff.; Vulg.: in valle lachrymarum 650, 36ff.); 4. die fides selbst als fons (fundamentum, substantia etc. omnium virtutum etc.) oder als locus = petra (V. 7b Hebr.: fontem ponent eam 649, 15ff.; vgl. 650, 3ff.; Vulg.: in loco quem posuit 651, 1ff.).

[289] WA. 3; 603, 11ff. (vgl. Anm. II 138).

[290] Die Gedankenverbindung von domus (conscientiae) und petra oder locus mag auf einer allegorischen Deutung von Mt. 7, 24 »aedificavit domum suam supra petram« beruhen. Luther selbst gibt noch einen anderen Hinweis für die biblische Motivation des Gedankens mit dem Zitat von Ps. 83, 4: »passer invenit sibi domum et turtur nidum, ubi reponat pullos suos« (WA. 3; 603, 22). Bei der Auslegung dieser Stelle (3; 640, 25ff. Rgl. 644, 9ff. Schol.) kommt Luther nicht auf die Ausrüstung der conscientia im Glauben (scientia, sapientia, eruditiones, propositum) zu sprechen; statt dessen erläutert er gewissermaßen das Instrument einer solchen Befestigung im Glauben, nämlich die Worte und Beispiele der Schrift oder Christi (oder der Heiligen): 645, 1ff. (vor allem Z. 27ff.; vgl. 640, 30ff.; zum Gedanken vgl. als Parallele 3; 169, 20ff.). Luther erwähnt bei diesen Ausführungen Bernhard (640, 40f. 645, 31). Geht man diesem Hinweis nach, so stößt man bei Bernhard in Cant. serm. 61, n. 3 (1; 1475) auf eine interessante Kombination der vorliegenden Ps.-Stelle (Ps. 83, 4) mit den von Luther zitierten

nun die conscientia oder der intellectus durch die fides befestigt und den guten Werken zur Behausung eingerichtet? Durch die proposita, intentiones, instituta, directiones, electiones, quibus aliquis vitam suam ordinare et regulare intendit[291]. Diese Vorsätze, Absichten und Leitsätze sind die Güter der scientia, sapientia und der anderen Formen der Unterweisung, aus denen die Befestigung gebaut wird. Luther beschreibt nicht, welcher Art ein Vorsatz ist, den der Glaube zum festen Standpunkt erwählt und durch den der Glaube selber eine feste Grundlage bildet. Man möchte im Blick auf den praktischen Gehorsam an einen Vorsatz moralischen Verhaltens denken. Im Scholion zu Ps. 78, 7 sind es gewiß solche praktischen Vorsätze und Regeln, mit denen als den Voraussetzungen des guten affektiven Verhaltens der Glaube im Gewissen oder das Gewissen im Glauben ausgerüstet wird. Es kann sich aber auch nicht um bloß moralische Grundsätze handeln. Da in dem affektiven Verhalten das gesamte Weltverhältnis, die Affektion sowohl durch die irdischen als auch durch die himmlischen Güter, eingeschlossen ist, müssen die Grundsätze umfassend alle Güter betreffen, die mögliche Objekte des Affektes sind. Die proposita müssen den moralisch-praktischen Bereich hinter sich lassen, um zur Voraussetzung für ein total verändertes Weltverhältnis des Affektes werden zu

---

Stellen Cant. 2, 14 (640, 42f. 645, 29f.) und Ps. 39, 3 (651, 5) sowie auch mit Mt. 7, 24, dessen Einfluß oben vermutet wurde. Mit den Bibelstellen ist das Bild vom Felsen und vom Haus gegeben, das Bernhard mit dem Begriff der conscientia verbindet: das Gewissen gewinnt in den Wunden Christi einen festen Halt gegen allen Anfechtungen. Bernhard exegesiert Cant. 2, 14: Alius hunc locum (Cant. 2, 14) ita exposuit, »foramina petrae« vulnera Christi interpretans. Recte omnino; nam petra Christus. Bona foramina, quae fidem adstruunt resurrectionis et Christi divinitatem ... In his passer invenit sibi domum et turtur nidum (Ps. 83, 4), ubi reponat pullos suos ... Vox columbae ... »Statuit«, inquit (Ps. 39, 3), »supra petram pedes meos«. Vir sapiens aedificat domum suam supra petram (Mt. 7, 24), quod ibi nec ventorum formidet iniurias nec inundationum. Quid non boni in petra? In petra exaltatus, in petra securus, in petra firmiter sto ... non cado; fundatus enim sum supra firmam petram. Peccavi peccatum grande: turbabitur conscientia, sed non perturbabitur, quoniam vulnerum domini recordabor.

[291] WA. 3; 603, 20f.

können. Denn der Gehorsam soll aus der Freiheit und in der Distanz zur Welt geschehen, bei der die Welt nur vorübergehende Herberge, aber nicht bleibende Wohnung ist. Wenn man die Bedeutung der fides für den intellectus bedenkt, wird es deutlich, daß nur die fides den intellectus oder die conscientia in dieser Weise ausrüsten kann. Die fides bezieht ihren Standort nicht in einer moralischen Maxime, sondern in dem verbum Christi, das in Ewigkeit bleibt, das seinerseits einen festen Grund abgibt[292]. Das ist nun sicher auch nicht so gemeint, daß die fides den Standpunkt in dem Worte Christi dort findet, wo Anweisungen gegeben werden. Sie gründet sich auf das ganze Wort Christi, sollen doch auf diesem Standort im Worte Christi fides und spes selber sich befestigen. Gerade die Gnaden- und Verheißungsworte Christi stärken das Gewissen im Glauben, so daß im Grunde der Glaube, der als Fels den festen Standort zum affektiven Verhalten gibt und das Fundament aller Tugenden bildet, identisch ist mit dem Glauben, der Zeichen und Besitz der Zukunft ist.

Der Glaubensbegriff der 1. Psalmen-Vorlesung ist in diesen beiden Kapiteln noch nicht in seinem ganzen Umfang dargestellt worden. Er wurde von den Punkten aus angegangen, an denen sich der Vergleich mit der scholastischen Tradition am unmittelbarsten aufdrängte. Vor allem ist nicht ausführlich dargelegt worden, wie Luthers Verständnis des Glaubens mit seinen Aussagen über die humilitas und das iudicium zusammenhängt. In der Tat spielt das iudicium in den Dictata eine entscheidende Rolle: es ist das in Christus über den Sünder gesprochene Gerichtsurteil Gottes, das sich der Glaubende im Bußgericht als Urteil über sich selbst zu eigen macht. E. Bizer hat sich in seinem Buch »Fides ex auditu« nur mit diesem Aspekt befaßt. Er hat sich dabei auf die Interpretation des Scholions zu Ps. 71, 2 beschränkt[293]. Seine Untersuchung hat außerdem zum Ziel, den Zeitpunkt von Luthers Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes im neuen Verständnis von Röm. 1, 17 zu

[292] WA 3; 651, 20ff.; vgl. Z. 15ff. für das Folgende, ferner WA. 3; 169, 20ff.

[293] WA. 3; 458, 8—11 und 461, 20—467, 4 = BA. 5; 151, 10—157, 10 in der dem Manuskript entsprechenden Textanordnung.

bestimmen. Diese Frage habe ich bewußt ausgeklammert, damit die Interpretation der Texte und die Klärung der theologiegeschichtlichen Zusammenhänge nicht von dem biographischen Problem des »Turmerlebnisses« überschattet wird. Bizer stellt mit Recht fest (S. 20): »Fides ist nur ein anderer Ausdruck für humilitas . . . Iudicium Dei bedeutet, tropologisch verstanden, die Verdammung des ganzen Menschen mit seinen Gerechtigkeiten und ist einfach Demut oder Demütigung.« Doch Bizers Bewertung der Einheit von iudicium, humilitas und fides kann ich nicht teilen, ganz unabhängig von der Frage, ob man mit Vogelsang im Scholion zu Ps. 71 schon das 1545 im autobiographischen Rückblick beschriebene Verständnis der Gerechtigkeit Gottes ausgesprochen finden kann oder ob man das mit Bizer strikt verneint. Bizer urteilt (S. 20): wenn »Luther hier die fides Christi als humilitas auf Grund der Demütigung durch Gott verstanden hat«, dann könne »sie nicht etwa im Sinn des Glaubens an das Wort allein gemeint sein«. Denn Luther betone ja hier, daß das Evangelium nur dann Gericht und Gerechtigkeit für uns bedeute, wenn das »Evangelium« nicht für das Wort allein genommen, sondern als das Evangelium impletum et opere perfectum verstanden werde[294]. Das Evangelium ist, in scholastischer Terminologie gesprochen, »realiter et formaliter iudicium et iustitia, quando sic opere vivitur, sicut ipsum nos docet«, es ist hingegen nur »ostensive et doctrinaliter iudicium et iustitia, quando docet sic vivendum«[295]. Luther will damit sagen: das Evangelium ist dort das Gericht und die Gerechtigkeit, mit denen Christus die Kirche regiert, wo es sich als die wirksame Macht im Vollzug der Existenz erweist. In dieser Wirkungsweise ist das Evangelium auch die lex Christi, die lex pacis oder die lex gratiae[296]. Damit ist nicht ein forderndes Gesetz gemeint, um dessen Erfüllung sich der Mensch in seinen Werken zu bemühen hat, sondern die geistliche Fleischwerdung des verbum dei, des filius dei im Glaubenden[297]. Durch die fides Christi ist Christus

[294] WA. 3; 463, 21ff. = BA. 5; 156, 1ff.
[295] WA. 3; 463, 30ff. = BA. 5; 156, 7ff.
[296] WA. 3; 462, 15ff. = BA. 5; 154, 20ff.
[297] WA. 3; 463, 24ff. = BA. 5; 156, 15ff.

selbst mit seiner veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia in uns mächtig. Alles, was er in seiner Person litteraliter ist, das ist die fides Christi im moralisch-tropologischen Sinne[298]. In den Verbindungen lex Christi, lex pacis, lex gratiae bezeichnet der Begriff lex die lebendige Macht der im Glauben Christus zugehörigen Existenz, die befreiende, gnädige Macht des neuen Seins in Christus. Darum decken sich die Begriffe gratia und lex gratiae[299]. Darauf zielt auch die Rede von dem Evangelium impletum et opere perfectum; es ist das Evangelium als die neue Wirklichkeit und Seinsweise der Existenz des Glaubens. »Evangelium« muß nun allerdings im weitesten Sinne als das Wort von Christus, von dem neuen für den Glauben in Christus erschlossenen Sein verstanden werden. Dieses Evangelium ist iudicium und iustitia; es richtet und begnadet den Glaubenden. Als iudicium bewirkt es die Existenzbewegung der Buße, das iudicium sui ipsius und die humiliatio im Glauben. Denn als der filius dei will das Wort in uns durch den Glauben Fleisch werden. Im spiritus teilt es sich uns mit, schafft den Glauben und verwirklicht sich im inneren und äußeren Vollzug der Existenz, in ihrem Selbstverständnis (sui ipsius damnatio) und in ihrem gehorsamen Tun und Leiden[300]. Meiner Meinung nach hat Luther damit bereits die scholastischen Begriffe der fides informis und der fides caritate formata hinter sich gelassen, ebenso das scholastische Verständnis der humilitas als einer eigenständigen Tugend und die scholastische Auffassung der Buße als einer Verbindung von freier Willensbewegung und metaphysisch-sakramentalem Gnadeneinfluß. Unverkennbar ist allerdings auch, daß Luther in der 1. Psalmen-Vorlesung im Bereich dieser Aussagen an gewisse Gedanken der monastischen Tradition anknüpft. Hier muß noch historisch geklärt werden, inwieweit Luthers Verständnis des iudicium und der humilitas mit traditionellen Anschauungen über eine außersakramentale Buße zusammenhängen, und wie sich bei ihm die hermeneutischen und existentialen Relationen von Christus und fides Christi aus dem Gedankenkomplex des corpus Christi mysticum

[298] WA. 3; 458, 8ff. = BA. 5; 156, 20ff.
[299] WA. 3; 462, 23 = BA. 5; 154, 29f.
[300] WA. 3; 466, 4ff. = BA. 5; 153, 16ff.

heraus entwickeln. E. Bizer hat leider nichts in dieser Richtung unternommen, auch nicht A. Brandenburg in seiner bewußt systematisch gehaltenen Untersuchung »Gericht und Evangelium«, in der er zunächst ein Stück weit Bizer folgt, schließlich aber zu einer entgegengesetzten Beurteilung der 1. Psalmen-Vorlesung kommt (S. 142f.): »Das Wort hat auch schon in den Dictata eine göttliche Selbstwirksamkeit. Es ist göttlich geschehende Wirksamkeit — an Christus und an mir —, es ist, wie es dem Wort als Wort entspricht, ein Vollzug im 'Verstehen' oder besser im Verstandenwerden . . . 'Objekt' und 'Subjekt' fallen im Heilsereignis des Wortes zusammen: Objekt, Gottes Wahrheit, Subjekt, der hörende Mensch, sind im Wort eine Einheit. So ist letztlich zu sagen, Luther hat alle Voraussetzungen geschaffen für die Auffassung von der Worthaftigkeit des Geschehens unseres Heiles.«

6. Die Strukturen des affectus

Neben dem Intellekt ist der Affekt das zweite Grundvermögen, durch das eine Beziehung auf die möglichen Objekte hergestellt wird. Das wollend-verlangende Verhältnis zu den Gütern kann sogar als das wesentlichere gegenüber dem erkennend-verstehenden erscheinen, insofern der Gottesdienst ohne Beteiligung des Affektes nur äußerlich dem Buchstaben nach geschieht und innerlich tot bleibt[301]. Die Struktur des Affektes entspricht der Struktur seines Objektbereiches, d. h. der gesamten Welt der bona und mala. In dem Maße, wie etwas Gutes erstrebt wird, muß etwas anderes, das weniger gut oder überhaupt wertlos ist, verworfen werden. Der Wille richtet sich darum immer zugleich nach zwei entgegengesetzten Seiten: indem er sich dem bonum zukehrt, wendet er sich von dem malum ab. Der positiv liebenden Willenskraft auf das Gute hin entspricht eine negativ abstoßende, hassende Kraft in Richtung auf das weniger Gute oder Böse, so daß der amor

[301] WA. 3; 416, 18f. Vgl. die Ausführungen über das Verhältnis von Intellekt und Affekt S. 126 (Anm. II 148).

boni und das odium mali zwei zusammengehörige, einander bedingende Kräfte der Willensbewegung bilden nach dem Gesetz der Bewegung, daß sich die Bestimmung durch den terminus ad quem und die durch den terminus a quo einander ergänzen und bedingen[302]. So kann Luther die Seele mit einem Wagen vergleichen, der durch die verschiedenen Willenskräfte in Bewegung gehalten wird[303]. Bei diesem Vergleich werden allerdings die beiden Hauptkräfte des amor boni und des odium mali nicht als vorwärtsgerichtete Triebkraft und rückwärtsgerichtete Abstoßkraft eingesetzt, obwohl dieser Gedanke der Doppelbewegung im Bilde liegt. Die Kombination der zwei bewegenden Grundkräfte mit einem Schema von vier Affekten verursacht jedoch eine andere Anordnung von amor und odium. Die vier Räder des Wagens symbolisieren die vier Affekte spes, timor, gaudium und dolor, von denen je zwei aus einer der beiden Bewegungskräfte entspringen. Aus dem amor boni kommen spes und gaudium; aus dem odium mali resultieren timor und dolor. Luther setzt den amor als rechts gelegene Triebkraft ein, die sich an den zur Rechten gelegenen wahren Gütern entlang bewegt, und nimmt das odium für die links gelegene Triebkraft, die die Bewegung nach links gegen das malum hin betreibt und ausrichtet. Auf der rechten Seite werden die Räder vom amor boni und auf der linken Seite vom odium mali in Bewegung gesetzt. Die Bewegung ist aber nicht nur bestimmt durch die Horizonte des bonum und malum, die gewöhnlich als terminus ad quem und terminus a quo, hier aber als zwei Bereiche linker und rechter Hand erscheinen; darüber hinaus ist sie auch durch die Horizonte des gegenwärtig und des zukünftig Seienden charakterisiert, die nun den terminus a quo und den terminus ad quem bilden. Die vierfache Bestimmung der Willensbewegung durch die

---

[302] Die Affekte als die Bewegungskraft der Seele sind gewissermaßen deren Füße, vgl. S. 124 (Anm. II 137), außerdem: (WA. 3; 100, 4f.) 3; 117, 24f. 145, 3f. 147, 16 124, 4f. (Z. 16ff. andere Bilder für die affektiven Kräften) 201, 1f. 227, 12ff. (379, 16. 33ff.) 4; 354, 20ff. 356, 13 102, 19ff.

[303] WA. 3; 404, 24ff.; vgl. für den Zusammenhang WA. 4; 102, 7ff.

beiderseitigen richtunggebenden Begrenzungen sowie durch die Anfangs- und Zielpunkte schlägt sich im Subjekt in den vier Affekten nieder. Vom gegenwärtigen oder vergangenen Gut wird der Wille mit Freude erfüllt, während er am gegenwärtigen oder vergangenen Übel Schmerz oder Traurigkeit empfindet, da er das Gut liebt und sich über dessen Gegenwart freut, aber das Übel verabscheut, so daß dessen Gegenwart schmerzt. Mit Hoffnung richtet sich die Seele auf das zukünftige Gut, in Furcht steht sie hingegen dem zukünftigen Übel gegenüber, weil sie das Gut liebt und auf Teilhabe an ihm hofft, aber das Übel haßt und das Betroffensein von ihm fürchtet. Durch die Kombination der traditionellen Vierzahl der Affekte[304] mit den zwei Bewegungskräften des Willens ergibt sich eine sechsgliedrige Struktur des Affektes[305], die ähnlich auch von Biel aufgewiesen wird[306]. Zum bonum hin

---

[304] Die Vierzahl der Affekte (spes, timor, gaudium, dolor oder tristitia) ist der Scholastik allgemein vertraut, z. B. Bonav., Sent. III d. 26, a. 1, q. 1, co., arg. 1; ebd. a. 2, q. 5, co., arg. a; d. 40, a. un., q. 1, arg. 2 (ad 2); Thomas, STh 1 II q. 25, a. 4. In dieser Terminologie geht die Tetras, wie auch den Scholastikern bekannt ist, auf Boethius (de consol. phil. 1, metr. 7) zurück. Die Vierer-Struktur selbst läßt sich über Augustin (de civitate 14, c. 3) und Hieronymus (in Ez. lib. 1 super c. 1, 7; ML 25, 23) bis auf Vergil (Aen. 6, 733) und Cicero (Tusc. 4, 6) zurückverfolgen.

[305] WA. 3; 404, 24ff. 4; 102, 7ff. 3; 583, 19ff. 4; 250, 15ff. 3; 315, 13f. 3; 69, 31f. (gaudium fehlt). WA. 3; 220, 3f. Zgl. Ps. 38, 7 nennt Luther spes, amor und gaudium; offenbar hat er aber eine Vierzahl im Auge (»conturbatur« spe, amore, gaudio terrenorum bonorum sicut mare 4 ventis); er müßte also eigentlich zwei von den drei Begriffspaaren amor—odium, spes—timor und gaudium—tristitia nennen. Ebenso verhält es sich kurz darauf bei der Zgl. Ps. 38, 12 WA 3; 220, 22f. (»conturbatur« in mundi gaudio, spe, timore ut supra). Die vier Affekte amor, spes, timor und odium — also ohne gaudium und dolor (tristitia) — erwähnt er WA. 3; 530, 30f. 531, 5 533, 34f. (hier noch aufgelockert durch allgemeinere Parallelbegriffe: timor = reverentia dei; amor et spes = devotio et affectus in deum).

[306] Biel, Sent. III d. 23, q. 1, a. 1, not. 2, B: posita apprehensione seu cognitione obiecti sensibilis sive intuitiva sive abstractiva, statim generatur actus in potentia appetitiva, quo prosequitur, amat seu desiderat, si fuerit conveniens, aut quo fugit, odit vel timet, si apprehenditur ut disconveniens, et illum sequitur delectatio vel tristitia . . . D: in voluntate ponitur amor, odium, spes, metus et gaudium, similiter

bewegt sich der Affekt in der Liebe und wird subjektiv durch die Rückwirkung des geliebten Gutes in der spes oder im gaudium affiziert, je nachdem ob das bonum noch zukünftig oder schon gegenwärtig (bzw. vergangen) ist. Vom malum sucht sich der Affekt im Haß zu distanzieren, wobei er subjektiv von der Gegenwart (bzw. Vergangenheit) des gehaßten Objektes im dolor (tristitia) und von dessen Zukunft im timor affiziert wird. Während sich der Wille im amor und odium, unbeeinflußt vom Zeitfaktor, ganz aktiv zu dem jeweiligen Objekt verhält, liegt in den vier Affektionen von spes, timor, gaudium und dolor eine Rückbeziehung auf das Subjekt, die dem zeitlichen Verhältnis zum Objekt Rechnung trägt[307]. Wegen ihrer Ausrichtung auf die Zukunft wohnt den Affekten der Hoffnung und Furcht eine gewisse Bewegungskraft inne, die sie unmittelbarer mit den zwei bewegenden Grundkräften der Liebe und des Hasses verbindet als die Affekte der Freude und des Schmerzes, in denen Liebe und Haß sich in der Ruhe befinden. Dadurch wird es verständlich, daß Luther bei der Zusammenstellung der Affekte gaudium und dolor weglassen und sich auf amor, spes, odium und timor beschränken kann[308].

---

delectatio et tristitia, quae sunt passiones, sed amor est quoddam velle, odium nolle. Die Affekte der reinen Bewegung sind also in Richtung auf das bonum (conveniens): amor und desiderium (spes), in Richtung auf das malum (disconveniens): odium und timor. Dabei bezeichnen amor und odium in besonderer Weise die zwei tragenden Willensbewegungen (velle—nolle), während spes und timor die zwei spezifischen Affektionen des Subjektes durch die noch ausstehenden Objekte darstellen. Delectatio (gaudium) und tristitia sind die Affektionen des Subjektes durch die vorhandenen Objekte; sie erscheinen als die Endpunkte der affektiven Doppelbewegung. — Vgl. Gerson, Comp. theol., tr. 8 (1, 354 DuPin): Vis sensibilis motiva ... Quando movet spiritualiter, dicitur appetitiva, quae etiam dupliciter movet, scil. aut diligendo aut odiendo. Iuxta quae dividitur in concupiscibilem et in irascibilem, per quas anima appetit bonum vel insurgit contra malum. Et exinde oriuntur quatuor affectiones, scil. gaudium, spes, dolor, timor. — Bei Luther sind die Strukturen nicht an die »sensible« Objekterfahrung gebunden.

[307] Der in der Tradition übliche Allgemeinbegriff der passio für die vier Affektionen läßt deren reflexiv-passiven Charakter durchschimmern.

[308] WA. 3; 530, 30f. 531, 5 533, 34f. (vgl. Anm. II 305).

Aus allen bona, die Gott dem Menschen schenkt, sollen Hoffnung und Liebe, aber aus allen mala, mit denen Gott den Menschen heimsucht, sollen Furcht und Haß entstehen. Der Haß richtet sich dabei zwar auf die mala und deren Ursache in der Sünde, die Furcht bezieht sich jedoch über die mala hinweg auch auf Gott, deren Urheber, der zugleich wegen der bona Gegenstand der Hoffnung und Liebe ist. Hier bekommt also der timor den gleichen Objektbezug wie die spes und der amor; das timere deum tritt neben das amare deum und das sperare in deum. So kann das Schema der Affekte Modifikationen erfahren, wenn es mit theologischen Gedanken zusammentrifft, in denen die Relationen der Affekte mehr unter dem Einfluß der Schrift als dem eines abstrakten Systems betrachtet werden. Da außerdem die Furcht vor einem zukünftigen Übel identisch ist mit der Furcht vor einem zukünftigen Verlust des geliebten Gutes, verbindet sich mit der Liebe zu Gott die Gottesfurcht, also die Furcht, daß Gott sich und seine Güter dem Menschen entziehen und ihn für die Sünde strafen könnte[309]. Auf diese Weise wird der timor direkt aus dem amor abgeleitet, so daß beide als grundlegende Affekte

---

[309] WA. 4; 103, 25ff. (vgl. 102, 33) 4; 74, 31f. Die beiden Seiten des timor erscheinen in der Zgl. zu Ps. 52, 6 WA. 3; 297, 22ff.: »trepidaverunt« scil. in amissione temporalium bonorum et Mamonis vel malorum perpessione »timore ubi non fuit timor« quia in malis peccati acquirendis et in bonis gratiae amittendis est habendus timor. Vgl. die Rgl. z. St. (297, 35ff.) und 4; 74, 37f. 389, 1ff. 12ff. WA. 4; 246, 38ff.: Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang, weil das sapere et intelligere invisibilia et spiritualia nur beim gleichzeitigen contemnere visibilia et carnalia bestehen kann; so setzt die sapientia die Gottesfurcht voraus und damit die Liebe zu dem, was Gott wohlgefällig ist (paupertas, castitas, oboedientia), und den Haß gegenüber dem, was dem Willen Gottes und den geistlichen Gütern entgegensteht (divitiae, voluptates, honores). Auch hier schließt die Furcht auf ihrer Seite die Liebe ein, die wiederum mit dem entgegengesetzten odium (contemnere) Hand in Hand geht. Zur Struktur vgl. Bonav., Brev. 3, c. 9, n. 4: omnis timor ortum habet ab amore: nullus enim timet aliquid perdere, nisi quia amat illud habere; et ideo timor habet foveri per ea per quae fovetur et amor. Die Herausgeber verweisen dazu auf Augustin, de beata vita, n. 11: Ergo quod amat quisque, si amittere potest, potestne non timere? Non potest.

allen anderen vorangestellt werden können[310]. Daneben werden vor allem dort, wo es der Ps.-Text nahelegt, spes und timor miteinander verknüpft, und zwar sowohl in der Beziehung auf entgegengesetzte Objekte, so daß der Hoffnung auf die geistlichen Güter Gottes die Furcht vor den geistlichen »Feinden«, vor den Sünden und den Dämonen entspricht, als auch in der Parallelschaltung, bei der mit der Hoffnung auf Menschen auch die Furcht vor Menschen und mit der Hoffnung auf Gott auch die Gottesfurcht mitgesetzt ist[311]. Der timor hat hier den gleichen Charakter wie bei der Kombination mit dem amor: die Furcht vor dem Übel, das dem erhofften Gut entgegensteht, ist ebenso Furcht davor, daß der Urheber der erhofften Güter diese versagen und den Menschen dem Übel ausliefern könnte. Der Kombination von spes und timor kommt die allgemeine Struktur der Affekte entgegen, bei der beide auf den beiden »Seiten« linker und rechter Hand den gleichen Platz einnehmen und den gleichen allgemeinen Bestimmungen unterliegen: beide richten sich auf ein zukünftiges Objekt und unterscheiden sich darin von den zwei bewegenden Grundkräften (amor und odium) und von den zwei quieszierenden Affekten (gaudium und dolor).

Die Beziehung der Affekte auf die bona und mala ist noch nicht eindeutig. Es ist gerade noch die Frage, was dem Menschen ein Gut und Wert ist und was nicht[312]. Denn in seinem Unterscheiden zwischen den bona und mala bewegt sich der Mensch noch einmal in dem Gegensatz zwischen spiritus und caro: er trachtet entweder nach dem Geist oder dem Fleisch; er versteht sich entweder auf die himmlischen oder auf die irdischen Güter. In diese beiden sich ausschließenden Möglichkeiten des sapere terrena (sapientia carnis) und des sapere coelestia (sapientia

---

[310] WA. 4; 250, 6ff. 12ff.; vgl. 3; 583, 19ff. Die Verbindung von timor und amor alleine z. B. WA. 3; 354, 32ff. 448, 35ff.

[311] WA. 3; 314, 35ff. (315, 10ff.) 595, 1ff. 224, 19ff. 563, 33ff. 94, 1f. Weiteres über das Verhältnis spes—timor vgl. S. 233ff.

[312] Bei dem Bilde von dem Wagen mit den vier Rädern als den vier Affekten sagt Luther von der Deichsel (WA. 3; 404, 28f.): Temo autem est recta intentio et directio omnium, prudentia scil. et oculus virtutum. Dem entspricht der Titel »auriga virtutum« für die prudentia bei Bernhard und Bonaventura (vgl. Anm. II 4).

spiritus) werden nun die Affekte hineingestellt[313]. Entweder liebt der Mensch die irdischen Güter und haßt zugleich die himmlischen, oder er liebt die himmlischen und haßt dann mit Notwendigkeit die irdischen Güter[314]. Wer die himmlischen Güter verachtet, weil sie für ihn die mala sind, der fürchtet ihre Zukunft und wird von ihrer Gegenwart mit Schmerz erfüllt. Aber in seiner Liebe zu den irdischen Gütern, die ihm die bona sind, setzt er seine Hoffnung auf zukünftige zeitliche Güter und freut sich über deren Gegenwart. Wer hingegen die irdischen Güter als wertlos verachtet, der verhält sich zu ihnen in affektiver Distanz, wenn er nicht gar ihnen gegenüber Furcht und Schmerz empfindet. Denn er hofft nur auf die geistlichen Güter, an denen er Freude hat, weil er sie alleine liebt. Es bleibt nicht bei dem Gegensatz der Allgemeinbegriffe terrena — coelestia, temporalia — carnalia, an denen sich entscheidet, was dem Menschen jeweils die bona und mala sind. Geschichtlich wird der Mesnch durch Christus vor die Entscheidung gestellt, was er als bona liebt und als mala haßt[315]. Denn Christus ist im Geiste das, was die Menschen, die das Ihre lieben, im Fleische suchen: das Heil. Darum haben die Juden, die nicht nach dem Geiste trachteten, Christus gehaßt, haben ihn gefürchtet und sich an ihm geärgert, während sie ihn lieben, auf ihn hoffen und an ihm sich freuen sollten. Das hätten sie schon

---

[313] Wenn man die prudentia das leitende Prinzip nennt, kommt man direkt auf den anderen paulinischen Gegensatz von prudentia carnis und prudentia spiritus.

[314] WA. 4; 102, 14ff. (250, 6ff.) 3; 583, 19ff. — Die ganze Psalmen-Vorlesung durchzieht als eine feste Denkstruktur der Gedanke, daß die Liebe zu den einen Gütern den Haß oder die Nichtachtung (contemptus) der entgegengesetzten Güter einschließt. An die Stelle der Liebe zu den himmlischen Gütern kann nicht nur die Hoffnung treten, sondern auch der Glaube oder die »Weisheit« (WA. 3; 201, 27f. 4; 272, 30f. 380, 30f. 246, 39f.). Der Begriff des contemptus läßt sich so weit fassen, daß mit ihm jede Art der Affektion durch Irdisches ausgeschlossen wird, sowohl die Affektion durch die prospera als auch die Affektion durch die adversa (3; 371, 22 4; 74, 33f. 388, 17ff. 414, 19f.). Eine Reihe Stellen zu dem Begriff contemnere verzeichnet A. W. Hunzinger, Luther-Studien 1, S. 41.

[315] WA. 4; 102, 4ff. (10ff.); das ganze Scholion ist christologisch orientiert.

damit getan, wenn sie darüber mit Haß, Furcht und Ärger erfüllt gewesen wären, daß sie ihm nicht in Liebe, Hoffnung und Freude angehören, wenn ihnen also ihre Existenz in den »fleischlichen« Affekten selber zum malum geworden wäre. So stehen sich zwei Existenzweisen gegenüber, die sich an Christus entscheiden[316]. Die eine orientiert sich mit ihren »rechten«, positiven Affekten am spiritus, der ihr das Heil verbürgt, und distanziert sich in den »linken«, negativen Affekten von der caro. Die andere sucht mit den positiven Affekten im Fleischlich-Verfügbaren ihr Heil und verschließt sich mit den negativen Affekten dem Geistlich-Verborgenen. Wer Christus und den spiritus liebt, dessen affektive Existenzbewegung geht in den oriens, d. h. sie führt in das aufgehende Licht, in die Zukunft, die das Heil eröffnet. Aber die Existenz dessen, der die caro liebt, bewegt sich in den occidens[317], also in das Dunkel, wo sich ihr das Heil in der Vergänglichkeit entzieht. Da die caro von Luther mit der littera in eins gesetzt wird, befindet sich der Mensch mit seinem fleischlichen Trachten in der Nacht des Buchstabens und fürchtet in dem Verlust der zeitlichen Güter das, was er nicht fürchten sollte[318]. Denn obgleich er in der anderen Existenzweise auf das Verlangen nach den irdischen Gütern verzichten und in der caro das Kreuz Christi tragen muß, gewinnt er doch dort im spiritus das Heil. Die Existenz beider bewegt sich in entgegengesetzter Richtung: was der eine zur Rechten hat, das hat der andere zu seiner Linken; und was der erste auf seiner linken Seite liegen läßt, dem kehrt der zweite seine rechte Seite zu. Wer in der Liebe zu den spiritualia die prospera mundi verschmäht, nimmt zu-

---

[316] WA 4; 103, 2ff.: In einem plastischen Bilde stellt Luther den vitulus synagogae und den agnus dei einander gegenüber, die sich auf ihren vier Beinen, d. h. mit ihren vier Affekten, in entgegengesetzter Richtung vorwärtsbewegen.

[317] Luther flicht ein Wortspiel ein: zunächst sagt er von dem vitulus synagogae, er bewege sich nicht wie der agnus dei »in orientem«, sondern »in occidentem« (4; 103, 4); nachher heißt es von den Juden mit Anspielung auf 2. Kor. 3, 6: caput in occidentem literam tendunt (4; 103, 21).

[318] Vgl. zu WA. 4; 103, 9f. 69, 29ff.

gleich die adversa, das Gericht über die caro, auf sich. Dem geht der andere in seiner Liebe zu den carnalia zwar aus dem Wege, aber er zieht sich damit das Gericht über den spiritus zu.

Wie hier beim Schema der sechs Affekte reißt Luther auch bei dessen Modifikationen den Gegensatz zweier sich ausschließender Existenzbewegungen auf. Mit der Liebe zu dem verfügbaren Gut geht die Furcht vor dem erfahrbaren Übel Hand in Hand[319]. Aber diese knechtische Furcht (timor servilis), in der man den Verlust der leiblichen Güter fürchtet, ist ohne Grund, wie hier auch das geliebt wird, was in Wahrheit nicht geliebt werden soll[320]. So sind alle Affekte, die sich auf das Vorfindliche richten, nichtig; sowohl die positiven als auch die negativen Affekte gehen ins Leere. Aus der Liebe zu den geistlichen, unverfügbaren Gütern folgt hingegen auch Furcht vor den zukünftigen, geistlichen mala, die nur im Glauben erkannt werden können[321]. Nicht eine Verletzung und ein Ver-

---

[319] WA. 3; 583, 12ff. 4; 250, 6ff. 389, 1 (vgl. Anm. II 309). Ferner Stellen, an denen nur timor und amor verkoppelt sind: a) im Heil WA. 3; 354, 32f. 448, 35ff. 4; 103, 25ff. 328, 11; b) im Unheil ist der »timor nocturnus« (Ps. 90, 5) die Furcht vor dem Verlust der geliebten irdischen Güter; ihm liegt also auch immer die Liebe zu diesen Gütern zugrunde: WA. 4; 69, 33ff. 74, 31f. 37f. 75, 7ff. 100, 31 103, 9ff. Im Unheil sind amor und timor ebenfalls verbunden bei der Bestimmung der duplex radix peccati als amor male accendens und timor male humilians, eine traditionelle Definition, die auf Augustin zu Ps. 79, 17 zurückgeht und von Luther zu dieser Stelle erwähnt wird: 3; 605, 32ff. Vgl. Lomb., Sent. II d. 42, c. 4, n. 6. Bonav., Brev. 3, c. 9, n. 3; Sent. II d. 42, dub. 2 (dub. 4); ebd. d. 5, a. 1, q. 1, ad 1. Thomas, STh 1 II q. 72, a. 3, arg. 3; ebd. q. 77, a. 4, arg. 3.

[320] WA. 3; 100, 15ff. 297, 22ff. 35ff. 306, 22 4; 99, 9ff. 103, 11f. 250, 12ff. 387, 23.

[321] WA. 3; 583, 12ff.; vgl. 17, 18ff. (Druckbearbeitung). Luther schränkt den Geltungsbereich des timor poenae für den Glaubenden nicht so sehr ein wie die Scholastik; im Gegensatz zu ihr versteht er unter dem timor servilis (legalis) nur den fleischlichen timor poenae und läßt den geistlichen timor poenae, der für ihn schon timor castus oder sanctus ist, erst durch den Glauben entstehen und mit der caritas bestehen, wenn er auch von der vollkommenen Liebe abgeschwächt, aber doch nicht wie für die Scholastiker aufgehoben wird. — Lomb., Sent. III d. 34, c. 5, n. 6 zitiert aus Aug., in Ep. 1. Joh. tr. 9, n. 2. 4 (ML 35, 2046): Coepit aliquis credere diem iudicii; si coepit credere, coepit et timere. Sed qui adhuc timet, nondum habet fiduciam in die iudicii,

lust geschaffener Güter, sondern die Beleidigung Gottes selbst und der Verlust seines Heils werden in diesem timor filialis gefürchtet. Mit dem amor und timor sind dann alle anderen Affekte gegeben, die sich an den spiritualia orientieren. Ebenso zieht die Hoffnung auf Menschen die Furcht vor ihnen nach sich, während derjenige, der seine Hoffnung auf Gott setzt, auch nur Gott fürchtet und in diese Relation alle übrigen Affekte einordnet[322]. Die »geistlichen« Affekte stehen im abso-

---

nondum est in illo perfecta caritas; si perfecta in illo esset caritas, non timeret. Perfecta enim caritas faceret perfectam iustitiam, et non haberet, quare timeret . . . Timor quasi locum praeparat caritati; cum autem coeperit caritas habitare, pellitur timor, qui ei praeparavit locum. Quantum enim illa crescit, ille decrescit; et quantum illa fit interior, timor pellitur foras. (Biel zitiert diese Stelle Sent. III d. 35, q. un., a. 2, concl. 3, F.) Jenen anfänglich vorbereitenden und mit der caritas schwindenden timor nennt der Lombarde jedoch nicht timor castus, sondern timor servilis. Er geht in dem Maße, wie die caritas zu ihm hinzutritt, in den timor initialis über. Der timor castus ist erst die vollkommene, von keiner Strafe affizierte Furcht, die mit der caritas zusammen Bestand hat. Den drei Arten des timor (servilis, initialis, castus) hat der Lombarde noch eine vierte vorangestellt, den timor mundanus oder humanus, der sich ganz im Horizont irdisch-leiblicher Güter bewegt; zu den 4 Formen des timor vgl. den Kommentar zu WA. 3; 17, 18ff. in der Neuausgabe der 1. Psalmen-Vorlesung. Die Scholastik hält an diesen Bestimmungen des timor-Begriffes fest: Bonav., Sent. III d. 34, p. 2, dub. 2. Thomas, STh 2 II q. 19, a. 2(ff.). Biel, Sent. III d. 35, q. un., a. 1, not. 2, B. Es zeigt sich, daß Luther unter dem timor servilis praktisch das von der Scholastik als timor mundanus oder humanus bezeichnete Phänomen versteht; vgl. die Zitierung von Mt. 10, 28 WA. 3; 583, 14f. und die bewußte Kontraktion WA. 4; 69, 31f.: Cum isto autem timore servili simul sunt timor mundanus et humanus; qui et ipsi sunt nocturni. Seine gegenüber der Scholastik vereinfachende und verschärfende Differenzierung zwischen einem »fleischlichen« timor (servilis) und einem »geistlichen« (castus) ist außerdem in dem beherrschenden Kontrast zwischen der lex vetus und der lex nova verwurzelt. Völlig unabhängig von der Tugendlehre, in deren Rahmen die Bestimmungen über den timor gegeben werden, behandeln hingegen die Scholastiker den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament, der jedoch auch bei ihnen mit dem Gegensatz zwischen dem Fleischlich-Zeitlichen und dem Geistlich-Ewigen verwoben ist, außerdem noch mit dem Gegensatz zwischen timor und amor; vgl. den Kommentar der Neuausgabe a. a. O.

[322] WA. 3; 314, 35ff. 315, 10ff.

luten Gegensatz zu den »leiblich-fleischlichen«: timor, amor, spes, odium, gaudium, tristitia, omnia nunc sunt aliter quam olim, scil. spiritualium, tunc autem corporalium[323]. Die Objektrelation konstituiert jeweils die Affekte. In die Relation zu den corporalia ist der Mensch durch seine fleischliche, sündhaft verkehrte Natur und durch das Gesetz eingewiesen. An den spiritualia kann sich der Mensch mit seinen Affekten nicht von sich aus orientieren. Wie die Erkenntnis der spiritualia nur im Glauben gegeben wird, so ist der amor spiritualium in der caritas eine Wirkung des spiritus und auch der timor spiritualium eine Gabe des heiligen Geistes[324]. Es zeigt sich hier beim affectus die gleiche theologische Denkweise Luthers wie beim intellectus. Wie die Eigenart des intellectus fidei vom Objekt und nicht von der psychologischen Potenz bestimmt wird, so werden die geistlichen Affekte im Gegensatz zu den fleischlichen nicht in der Weise durch ihren psychologischen Ort definiert, wie die Tradition die sensitiven Affekte von den voluntativen unterscheidet. Vielmehr werden die Affekte erst durch ihre Objekte in den fleischlichen oder geistlichen Gütern qualifiziert. Die geistlichen Güter setzen im spiritus die geistlichen Affekte, wie sich auch die spiritualia in der Gabe des intellectus fidei zu erkennen geben. Die Objekte, die jeweils die Affekte charakterisieren, werden jedoch nicht derart vom Subjekt getrennt, wie es dort geschieht, wo man die Differenz der Affekte in subjektiven Potenzen festlegt und dabei eine ontologische Korrespondenz zwischen dem Seinsordo der Objektwelt und den subjektiven Vermögen annimmt. Denn der Mensch selber ist für Luther caro und spiritus[325], so daß der Mensch, wenn er in den fleischlichen oder geistlichen Affekten durch die carnalia oder spiritualia affiziert wird, sowohl zur Welt als auch zu sich selbst ein bestimmtes Verhältnis hat, jedes Mal aber als der ganze Mensch. Wie Luther die Einheit von Subjekt und Objekt und die Totalität des

---

[323] WA. 3; 583, 19ff.

[324] WA. 4; 250, 10f.; vgl. 326, 22ff. 327, 35f.

[325] WA. 3; 203, 18f. 296, 1ff. 4; 364, 12ff.; vgl. Holl 1, S. 160 (Anm. 1). 189 (Anm. 4). 191 (Anm. 1).

Menschen in seinen Affekten sieht, wird aus seinem Verständnis von den niederen, fleischlichen Affekten deutlich.

Die traditionellen Begriffe für die sündhaften Begierden und Laster übernimmt Luther in ihrer ganzen Breite. Wohl sind die beiden Affekte des amor und timor carnalium die Wurzel aller Sünden[326]. Wenn man noch weiter zurückgeht, liegt jedoch bloß die irdische Begierde allen anderen sündhaften Affekten zugrunde[327]. In der dreifachen Form der concupiscentia oculorum, der concupiscentia carnis und der superbia vitae bestimmt die Begierde nach 1. Joh. 2, 16 alles, »was in der Welt ist«, d. h. alle weltlich-fleischlichen Affekte[328]. Im weiteren Umkreis sind schließlich die sieben vitia capitalia[329] die markantesten

---

[326] WA. 3; 605, 32ff.; vgl. Anm. II 319.

[327] WA. 3; 48, 17ff. 50, 34ff. 4; 72, 1ff. Biblischer Rückhalt dieser Stellen ist 1. Tim. 6, 10 (Radix enim omnium malorum est cupiditas; var. lect.: avaritia). Der Plural cupiditates z. B. WA. 3; 386, 15f. 403, 35f.

[328] WA. 3; 32, 8f. (concupiscentia oculorum = avaritia, concupiscentia carnis = voluptas; eine triadische Konstruktion in Korrespondenz zu den drei zuvor genannten Mönchstugenden) 332, 1ff. (vgl. 331, 37ff.) 343, 2ff. 345, 19. 20 (cupiditas temporalium = concupiscentia oculorum). 32(346, 9: tria sunt ista in mundo et tria illa in ecclesia; die Gegenüberstellung der drei Sünden im Symbol der Fremdvölkernamen mit den drei theologischen Tugenden im Symbol der Stammesnamen ist im letzten Gliede nicht durchgeführt; es müßte Ephraim = caritas ergänzt werden, so daß sich einerseits eine sachgemäße Kongruenz mit der Verteilung der drei Stammensnamen auf die drei Potenzen — Anm. II 71 zu S. 99 — ergäbe, anderseits neben die zwei in Anm. II 87 vorgeführten Kombinationen der drei Tugenden mit den drei Sünden noch ein drittes Schema träte) 350, 14f. 357, 32f. (superbia vitae = gloria mundi, concupiscentia oculorum = avaritia, concupiscentia carnis = voluptas) 361, 7ff. (mit Jes. 9, 4 kombiniert) 486, 22ff. 487, 4f. 7ff. (vgl. Anm. II 87) 593, 2ff. (ambitio mundi = superbia vitae, divitiae = concupiscentia oculorum, voluptates = concupiscentia carnis) 421, 12ff. (vgl. 418, 39ff. 420, 38ff.) 4; 155, 20ff. (in dem dreifachen personalen Bezug — ad deum, ad proximum, ad seipsum — werden die drei Mönchstugenden — humilitas, paupertas, castitas — mit den drei »vitia in mundo« konfrontiert) 1; 14, 19f. (Sermo praescriptus).

[329] Vgl. Holl 1, S. 156 (Anm. 4). Luther erwähnt meistens nur einige der sieben vitia (peccata) capitalia (superbia, invidia, ira, acedia, avaritia, gula, luxuria) oder nennt noch andere Sünden, die in der Tradition nicht unter diese Siebenzahl gerechnet werden. WA. 3; 48, 17ff. 87, 10f.

weltlichen Leidenschaften, von denen der Mensch umgetrieben wird[330]. Träger der Leidenschaften ist die caro, und zwar zunächst in ihrer empirischen Sinnlichkeit mit den sinnlichen Begierden[331]. Da aber außer den handgreiflichen Besitztümern und den sinnlichen Lüsten schließlich und im höchsten Grade das begehrt wird, was der Mensch in seiner Ehre, in seinem Eigensinn und in seiner Eigengerechtigkeit vor Gott und den Menschen zu eigen haben möchte[332], ist die caro, in der auch dieses hochmütige Verlangen sitzt, doch nicht nur als der sinnliche Teil der menschlichen Natur zu verstehen, sondern als der ganze Mensch in seiner erbsündlichen Verdorbenheit[333]. Nicht etwa die sinnliche Begierde ist das größte Übel, im Gegenteil: sie ist das geringste und am leichtesten zu überwindende Laster. Schwerer ist schon gegen das Verlangen nach äußerem Besitz anzukämpfen. Denn es ist in der Tat schwer für den Reichen, ins Himmelreich zu kommen (Mt. 19, 33). Aber am schwierigsten ist der Kampf mit der superbia[334]; ja,

---

33f. 95, 3f. 260, 37ff. 292, 34f. 332, 1ff. (vgl. 330, 37ff.) 345, 33ff. 409, 4 432, 32f. (4; 74, 21ff.) 4; 106, 10ff. 140, 13 153, 2f. 207, 33ff. 364, 5ff. 395, 12 1; 12, 21f. 14, 17ff. 15, 16. 39f. 16, 34ff. 44, 11ff.

[330] Luther gebraucht den terminus »passio« nur in der negativen Qualifikation für die sündhaften Leidenschaften: WA. 3; 76, 34ff. 87, 30f. (lies: Quia omnis passio facit, ut ratio nihil possit quaerere) 94, 1f. 98, 32 164, 31f. 227, 12f. 143, 15 4; 105, 25f. 177, 38f. 207, 33 208, 2ff. 211, 14f. 228, 24ff. 232, 3ff. 233, 3ff. (der Begriff anima passionata von G. Ebeling — ZThK 48, 1951, S. 207 — irrtümlich in bonam partem interpretiert).

[331] WA. 3; 91, 25ff. 176, 35ff. 4; 395, 9ff. Vgl. die Interpretationen von »renes«: WA. 3; 75, 8 78, 7ff. 103, 13f. 106, 36ff. (107, 14ff.) 146, 14f. 475,9 1; 16, 17f.

[332] Vgl. die Abstufung WA. 3; 331, 37ff. (332, 1ff.).

[333] WA. 4; 364, 5ff. (363, 36f.).

[334] WA. 3; 346, 13ff. (vgl. 345, 19. 20. 32: Moab = superbia vitae, Idumea = cupiditas temporalium, Philistiim = concupiscentia carnis; vgl. Anm. II 328) 355, 1ff. 486, 24ff. (vgl. Holl 1, S. 181 Anm. 1). Den drei Formen der Sünde (= 1. Joh. 2, 16; vgl. Anm. II 328) entsprechen die drei Klassen der bona temporalia (voluptas, divitiae, honor), von denen sich der Mensch in den Sünden affizieren läßt. Die drei Mönchstugenden indessen überwinden die drei Fundamentalsünden und verschaffen eine Distanz zu den drei Güterklassen (vgl. Anm. II 266): WA. 3; 32, 7ff. 357, 16ff. 32ff. 362, 31ff. 441, 6ff. (419, 34f. 420, 2

er hört nie auf und dauert bis zum Tode, da der Hochmut so sehr mit der caro zusammenhängt, daß er auf jeden Fall unüberwindlich bleibt, solange nicht der Leib in ein corpus spirituale verwandelt ist[335]. Im Hochmut entlarvt Luther den Eigenwillen des Ungehorsams gegen Gott als die eigentliche unausrottbare Sünde des Menschen. Weil nun der Mensch selber in seiner ganzen leiblichen Existenz caro ist und die caro nicht als einen Teil neben dem spiritus an sich trägt, ist das fleischliche Trachten in den verschiedensten Begierden die Schuld des Menschen. Damit radikalisiert Luther die Sündhaftigkeit des fleischlichen Wollens. Die Schwachheit des Willens zum Guten, seine Neigung zu den bösen Begierden, von denen er sich in diesem Leben nie ganz freimachen kann, ist zunächst die unverlierbare Straffolge der Sünden[336]. Sodann liegt darin die Ursache zu allen neuen aktualen Sünden. Jedoch sieht Luther nun in den niederen Regungen des Willens nicht mehr bloß den an sich nicht sündhaften fomes peccati und das in sich indifferente materiale Element der Erbsünde, deren Schuld nur in dem Fehlen der höheren, das Fleisch regierenden habitualen Tugend-Gerechtigkeit liegt[337]. Jetzt wertet Luther im Gegensatz zur allgemeinen Auffassung der Scholastik das von der menschlichen Natur untrennbare fleischliche Verlangen als aktuale Schuld coram deo, als die Erbsünde selber, die den Menschen im Gesetz des Fleisches gefangenhält, so daß er nach dem Fleische wandeln muß[338].

440, 34; vgl. Anm. II 266) 4; 104, 15f. 155, 21f. 237, 33ff. 247, 2f. 326, 12f. 390, 2ff. — Die drei Mönchstugenden klingen noch verschiedentlich an: WA. 3; 18, 25 95, 5 97, 24f. (301, 41f.) 360, 13f. (vgl. den ganzen Zusammenhang S. 360ff. mit den entsprechenden Sünden und Gütern) 4; 331, 10 341, 27 (vgl. Z. 15ff. 29 die Güter) 342, 23f. 3; 350, 2ff. — Die drei Güterklassen z. B. noch: WA. 3; 50, 29f. (bonum carnis = voluptas, bonum substantiae = divitiae; also auch hier der materiale substantia-Begriff; vgl. Anm. II 272) 97, 20 331, 15f. 431, 16f. (476, 8) 487, 7ff. (vgl. Anm. II 87) 579, 21ff. 593, 4f. (Z. 1f. die 3 Sünden) 4; 341, 15ff. (27ff.) 405, 2 (408, 5f.) (1; 14, 31).

335 WA. 4; 364, 8ff.

336 WA. 3; 292, 33ff. 453, 7ff.; vgl. Anm. II 80.

337 Vgl. S. 8ff.

338 WA. 3; 292, 33ff. (35f!) 4; 207, 2ff. 22ff. (es handelt sich um

Der Gedanke, daß der Mensch die Leidenschaften der caro im sittlichen Verhalten bändigen kann, wenn er dem Urteil der Vernunft folgt, klingt nur noch schwach an[339]. Die Unterwerfung der Begierden unter die Herrschaft der Tugenden versteht Luther grundsätzlich nicht mehr so, als ob die Tugenden das höhere habituale Regulativ über den an sich nicht sündhaften niederen Affektregungen seien. Da es der Mensch in dem Begehren der caro mit seinem eigenen unverlierbaren, aktualen Sünder-Sein zu tun hat, kommt die Macht des spiritus mit ihren entgegengesetzten Affekten nur so zur Geltung, daß sie den Menschen in eine aktuale Existenzbewegung hineinreißt, die sich im ständigen Widerstreit mit der fleischlichen Existenzbewegung befindet, indem sie in der cognitio des Glaubens das Sünder-Sein aufdeckt, in der confessio und humiliatio des Glaubens den Menschen dazu führt, sich intellektiv und affektiv mit seinem Sünder-Sein coram deo zu

---

die Beschreibung der Verderbnis des Willens; vgl. 205, 28ff. und Anm. II 79) 4; 364, 8ff. Luther sagt WA. 56; 313, 13ff. von Gerhard Zerbolt v. Zütphen, den er schon WA. 3; 648, 26 erwähnt, er habe so klar wie keiner das Wesen des peccatum originale in der von Luther nun vertretenen Weise beschrieben. Demnach sind eher Einflüsse der Devotio moderna anzunehmen als des Gregor v. Rimini, an dessen Erbsündenlehre Seeberg, DG 4 I, S. 88 erinnert; vgl. DG 3, S. 771f. Gregor v. Rimini bekennt sich zu der Ansicht Augustins und des Lombarden; Sent. II d. 30—33, q. 1, a. 2, fol. 112 H.K.L.M: Beatus vero Augustinus in libris diversis, ubicumque de hac materia loquitur, per peccatum originale intelligit ipsam carnalem concupiscentiam seu fomitem vel vitium concupiscibilitatis, per quod homo inclinatur ad actualiter concupiscendum ... Hanc eius sententiam secutus est magister ... sequor tamen eandem sententiam ... Apostolus ipsam concupiscentiam intelligit esse originale peccatum; non quidem per concupiscentiam intelligo actum concupiscendi sed vitium, quod etiam dicitur carnalitas et languor et fomes lexque membrorum, quae parvulum habilem concupiscentiae facit, adultum autem concupiscentem reddit. ... Nec tamen nego, quin etiam homo careat originali iustitia, cuius est debitor ante baptismum. Sed huius carentiam non dico esse originale peccatum, sed potius effectum originalis peccati. Die im letzten Satz abgelehnte scholastische Auffassung teilt Luther noch WA. 9; 73, 21ff. 29ff. 36ff. 75, 11ff.

[339] WA. 3; 86, 20 87, 30f. (lies: Quia omnis passio facit, ut ratio nihil possit quaerere. Vgl. 50, 29 76, 34ff.) 4; 209, 1f.; vgl. 3; 91, 27f. 176, 35f.

identifizieren. Diese affektive Existenzbewegung des Glaubens befreit den Menschen von seinem Eigenwillen und verwirklicht die Affekte des Geistes in ihm[340]. Das eigenwillige Trachten des Fleisches wird nur in der beständigen Gegenbewegung des Geistes überwunden, wenn der Glaubende in der Erniedrigung und im Gehorsam des Glaubens aus der Kraft des Geistes nicht mehr im Verfügbaren das Seine sucht, sondern seinen Eigensinn und Eigenwillen haßt und nach dem trachtet, was Gottes, Christi und des Geistes ist, wenn er Gottes unsichtbares Heil liebt, seine Hoffnung auf die verborgene Zukunft Gottes setzt und deren Verlust fürchtet. Die theologischen Tugenden der caritas und spes können dann nicht die habitus in psychologisch objektivierbaren höheren Seelenkräften über den niederen Begierden des Fleisches sein, wenn anders der Affekt in seinen Strukturen nur in den zwei sich ausschließenden Existenzbewegungen der caro und des spiritus erscheint. Die caritas und spes werden zu aktualen Phänomenen innerhalb der affektiven Existenzbewegung, die zusammen mit dem gleichfalls aktualen intelligere der fides in der Macht des spiritus begründet ist.

Eine besondere Rolle spielt der affectus in den Gedankengängen, in denen Luther unter dem Einfluß der mittelalterlichen Devotion die Zusammenhänge von intellectus und affectus in den Bereich der Meditation und Affektion transponiert. Der in der mystisch-erbaulichen Meditation gewonne-

[340] Ich kann hier nicht mehr im einzelnen darstellen, wie die affektive Existenzbewegung des spiritus in der humilitas, confessio und accusatio sui zusammenfällt mit dem Existenzverständnis des Glaubens. Die für die ganze Psalmen-Vorlesung zentrale Bußanschauung müßte in dieser doppelten Relation zur Existenzbewegung des spiritus und zum Existenzverständnis der fides eingehend untersucht werden. Denn die humilitas mit den ihr verbundenen Phänomenen (confessio, accusatio sui) kennzeichnet die affektive Bußbewegung der sich in der fides Christi verstehenden Existenz, während die superbia der Inbegriff ist für die unbußfertige, ungläubige Existenz, die sich auf den Eigensinn, den Eigenwillen und die Eigengerechtigkeit gründet und sich damit in der Affektbewegung der caro befindet. Notwendig, aber besonders schwierig wäre es, die offensichtlich vorhandenen historischen Zusammenhänge zu klären, die hier zwischen Luthers Anschauung und traditionellem Gedankengut bestehen.

nen Erkenntnis des Glaubens folgt nun die Affektion der Seele durch das meditativ erfaßte Heilsgeschehen[341]. Aus dem Gedankenkreis der Devotionspraxis kommt die Anweisung, die Psalmen so zu beten, daß man seinen Affekt ganz mit Christus, der den Psalm ursprünglich gebetet hat, vereint, daß man sich also ganz in die Situation Jesu als des Beters versetzt und sie nachempfindend miterlebt[342]. Die litterale Ursprünglichkeit der Psalmsituation in Christus fordert zunächst, den Psalm nicht in eigener Person, sondern »in Christus« zu beten. Wir sollen Christus den Psalm in seiner Person, aber doch in der Stellvertretung für uns und so in unserer Person sprechen lassen, ihn unsere Sünden bekennen und um unsere Befreiung bitten lassen und sollen uns dann im Affekt mit diesem Beten Christi verbinden und das Amen dazu sagen. Daneben soll die Devotionshaltung darin bestehen, den moralisch-tropologischen Übergang von der litteralen Situation Christi in die eigene zu vollziehen. Wie Christus die Schwachheiten seiner Mitmenschen leiblich-buchstäblich auf sich genommen hat, so sollen wir sie »moraliter«, d. h. im Affekt, tragen[343]. Von der Christus-Geschichte soll der Affekt sich in Bewegung setzen lassen, damit er christusförmig werde. Denn was in Christus unmittelbare Wirklichkeit gewesen ist, kann für den Glaubenden, dem das verpflichtende Wahrheit ist, nur so zur eigenen Wirklichkeit werden, daß sich seine Affekte nach der Wahrheit jenes Geschehens wandeln. Weil Christus nicht an sich selber Gefallen gehabt hat, sollen auch wir in unserem Affekt uns nicht selber gefallen, sondern mißfallen und dem anderen zu Gefallen sein. Wir sollen nach der »moralischen Lehre« aus dem Kreuz Christi in unseren Augen nichts und tot sein, indem wir im Affekt unseren Sünden entgegentreten und das Gericht Gottes in der tropologischen Form der demütigen Selbstverurteilung an uns vollziehen. Dann haben wir coram deo das Leben und werden von Gott »in spiritu« gerettet[344]. Obwohl diese »moralisch-tropo-

[341] WA. 3; 404, 15ff. (vgl. Anm. II 138) 432, 15ff. 539, 38ff. (vgl. Z. 29f.).

[342] WA. 3; 211, 19ff. 432, 4ff.

[343] WA. 3; 440, 14ff. 25ff. 432, 15ff.

[344] Vgl. WA. 3; 466, 35ff.

logische« Affektbewegung der humilitas die ganze Existenz erfaßt[345], werden von Luther doch noch die verschiedenen Inhalte und Richtungen der einzelnen Affekte aufgewiesen. Die Christusförmigkeit des Affektes in seinen einzelnen Momenten kommt dadurch zustande, daß die Christus-Geschichte in ihren einzelnen Phasen meditativ erfaßt und affektiv nachempfunden wird. Gottes Gnade, Christus selber, ist in demjenigen, der den Weg Christi in der Bewegung des Affektes mitgeht[346]. Denn auf diesem Wege wirkt Gott sein Heil. Es ist der Weg der Erniedrigung Christi, die in seiner Höllenfahrt am größten war, und der Erhöhung Christi in seiner Himmelfahrt. Die Höllenfahrt Christi wird so nachvollzogen, daß man sich die Vorstellung des Verdammungszustandes in der Hölle bildet und sich selber in die Lage der ewigen Verdammung versetzt[347]. Dann empfindet man das in der eigenen Sünde verschuldete Maß der Bestrafung durch Gott. Im Affekt mit Christus sterben heißt, sich selber mißfallen und sich selber für tot erachten; mit Christus zur Hölle fahren bedeutet, sich nun auch für verdammt ansehen. So kommt es zur Erniedrigung und zum Affekt der Furcht, da die Verdammung durch Gott in jedem Falle Furcht erzeugt[348]. Mit der Erkenntnis der Sünde[349] und mit der Furcht vor der verdienten Strafe wächst aber auch die Erkenntnis der göttlichen Barmherzigkeit, die gerade den, der sich mit Christus in die Hölle führen läßt, auch mit Christus wieder herausführt und so von der eigentlichen Höllenstrafe befreit. Der Erkenntnis der eigenen Sünde und der verdienten Strafe folgt unmittelbar die Erkenntnis der Barmherzigkeit Gottes, die sich in der Auferstehung und Erhöhung Christi manifestiert hat. Die im Klagepsalm ausgesprochene confessio peccati und die confessio laudis im Lobpsalm sind engstens miteinander verbunden. Darum tritt neben den Affekt der Furcht der Affekt der Hoffnung, der mit

---

[345] Vgl. das Scholion zu Ps. 68 WA. 3; 429ff. 435, 29ff. 437, 17ff. 439, 13ff. 30ff. 440, 14ff. 25ff.

[346] WA. 3; 432, 34ff.

[347] WA. 3; 431, 19ff. 27ff.

[348] WA. 3; 433, 24ff.; vgl. 435, 29ff.

[349] Außer dem Zusammenhang der letzten Stellen vgl. WA. 3; 429ff.

Christus in den Himmel auffährt, weil der Glaubende in der affektiven Verbundenheit mit Christus nun auch die Vollendung des Heils für sich erhofft und jetzt schon in der Hoffnung im Himmel ist. Begleitet wird die Affekt-Bewegung der Furcht und Hoffnung von dem Affekt der Liebe zu Jesus, der gewissermaßen die Grundkraft der affektiven Christus-Nachfolge ist. Er erwächst aus der meditativen Betrachtung der Liebe Christi, die darin bestanden hat, daß er sich in den Tod gegeben hat für den erbärmlichsten Sünder, obwohl er für sich selber höchste Macht, größte Ehren und vornehmstes Wesen in Anspruch nehmen durfte. Aus der Betrachtung der Liebe Christi zum Sünder entsteht nun auch eine christusförmige Liebe, die sich für den anderen hingibt, weil sie nicht sich selber, sondern den Bruder sucht[350]. — Luther verzichtet darauf, wie in der mystischen Devotionspraxis zahlreiche Objekte aufzuzählen, an denen sich die Affekte der Furcht, Hoffnung und Liebe entzünden sollen[351]. Ihm ist auch gar nicht daran gelegen, daß die Affekte als solche im Menschen entstehen, um ihm religiöse Vollkommenheit zu geben. Allein die Tatsache, daß der Mensch immer versucht ist, sich in Sicherheit — und gerade in frommer Sicherheit — zu wiegen, fordert die Demütigung in der Furcht Gottes. In der humiliatio wird die ganze Existenz in die Gottesfurcht hineingezogen: der Mensch soll sich im Glauben als den Sünder erkennen, der immer den Zorn Gottes, den Tod und die Hölle verdient. Darum muß er immer von sich bekennen, daß er Sünder sei, und kann sich nie in seinem Sünder-Sein entschuldigen. Erst durch den Glauben ist die cognitio und confessio peccati möglich. Und nie wird der Glaubende aus der Bewegung der humiliatio im timor dei entlassen. Das ist auch der einzige Weg,

---

[350] Z. B. WA. 3; 432, 18ff.

[351] Eine Anweisung, um in der Meditation die Affekte des timor, der spes und der caritas zu erwecken, gibt Gerhard Zerbolt v. Zütphen in dem Tractatus de spiritualibus ascensionibus (c. 16ff. 22ff. 26ff.). Luther kennt diesen Traktat; vgl. WA. 3; 648, 25f. Kürzere Anleitungen, gleichfalls zur Affektion in timor, spes und caritas, finden sich bei Gerson, de myst. theol. pract., ind. 11 (3, 417ff. DuPin) und de monte contemplationis, c. 44 (3, 577f. DuPin).

auf dem Gott zum Heil führt. Denn Gott führt den Menschen erst in die Hölle der Sündenerkenntnis und führt ihn dann heraus zur Erkenntnis seiner Gnade[352]: Nam non est possibile misericordiam dei magnificare et bonificare, nisi quis magnificet et malificet prius miserias suas vel eas tales agnoscat (WA. 3; 429, 1ff. Schol. Ps. 68, 17). Wer sich nicht in dieses infernum führen läßt, der muß gerade Gottes Zorn fürchten und kann nicht auf seine Barmherzigkeit hoffen. Wer sich aber unter Gottes Zorn demütigen läßt, der empfängt Gottes Gnade, ja, für den ist schon die Erniedrigung in der Gottesfurcht ein Zeichen der Gnade Gottes, ein Zeichen, daß Christus mit ihm ist und er mit Christus ist[353]. Wo sich der Mensch im timor dei uneingeschränkt mit seiner Sünde identifiziert, dort entsteht im Blick auf das Christus-Geschehen auch die echte Hoffnung auf Gottes ungeschmälerte Barmherzigkeit, die dem zur Hölle verdammten Sünder gilt. Wie die Furcht, so ergreift die Hoffnung den ganzen Menschen und bildet nicht eine in sich abgeschlossene Tugend. Das gleiche gilt von der caritas, die den Menschen affektiv bei der im Glauben gewonnenen Erkenntnis von Gottes Handeln in Christus festhält. Timor, spes und caritas schließen sich zu einer einheitlichen Affektbewegung zusammen, in der sich die ganze Existenz des Glaubenden befindet.

7. Der Gehorsam des Willens

Bevor die speziellen Äußerungen Luthers über die Liebe und Hoffnung untersucht werden, soll nun ein Gedankenkomplex analysiert werden, in dem sowohl das Phänomen des Willens als auch die Affekte der Liebe und Furcht in einem für Luther höchst charakteristischen Lichte erscheinen. Ein erster Brennpunkt für die hier in Frage kommenden Aussagen ist die Wendung in Ps. 1,2 »voluntas eius in lege domini« und deren Inter-

[352] WA. 3; 431, 27ff.

[353] WA. 3; 433, 2ff. 28ff. Im Schriftverständnis quoad agnitionem et timorem ist schon das Heil beschlossen: WA. 3; 435, 29ff. 436, 4ff. 439, 13ff. 441, 2ff.

pretation[354]. Luther sieht den hier und an anderen Stellen begegnenden biblischen voluntas-Begriff[355] in ausgesprochenem Gegensatz zu dem philosophisch-theologischen Begriff der Scholastik[356]. Denn hier ist mit der voluntas weder ein Willensakt

---

[354] WA. 3; 30, 9ff. 25, 5ff. 17, 1ff. (die beiden letzten Stellen aus der Druckbearbeitung). Zur Datierung von WA. 3; 30, 9ff.: Der Abschnitt beginnt auf Bl. 15b und geht (Z. 23 Igitur voluntas) auf Bl. 16 über. E. Vogelsang (Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 133 Anm. 3) sieht in dem Stück einen Nachtrag zu der Niederschrift von 1513, den er aus inhaltlichen Gründen zeitlich nicht vor WA. 3; 286, 14ff. (Rgl. Ps. 50, 14) ansetzen möchte. Die Beobachtung, daß hier ein Nachtrag vorliegt, bestätigt Wendorf (HV 27, 1932, S. 298f.). Er möchte bei diesem (30, 9ff.) wie bei den beiden folgenden Nachträgen (30, 34ff. und 31, 3ff.) keine zu große zeitliche Distanz zu der ursprünglichen Niederschrift annehmen. Jedenfalls gehören sie nicht in die Zeit der Druckbearbeitung, sondern sind noch während der Vorlesung eingetragen worden. Vogelsang mag mit seiner Ansetzung nach der grundlegenden Stelle WA. 3; 286, 14ff. recht haben, obwohl auch einer früheren Datierung nichts Zwingendes im Wege steht (vgl. WA. 3; 225, 17f.).

[355] WA. 3; 30, 24ff. zitiert Luther: Ps. 39, 9 (vgl. 3; 17, 11f. 4; 467, 22f. und die Zgl. z. St. 3; 225, 17f.), Ps. 53, 8 (vgl. 3; 17, 16f. und die Zgl. z. St. 3; 300, 10), Ps. 111, 1 (vgl. 3; 17, 18 649, 1 4; 247, 15ff. Zgl. z. St. 250, 23ff. Schol. z. St.), Ps. 118, 108 (vgl. 4; 295, 17f. Zgl. z. St. 357, 32ff. Schol. z. St.), Ps. 20, 3 (mit Vorbehalt, entsprechend der Zgl. und Rgl. z. St. 3; 132, 6f. 35ff.). Außerdem verweist er auf Röm. 1, 15, weil es sachlich (promptitudo) und formal (promptum = neutrische Form) auf derselben Linie liegt. Ebenso verhält es sich bei Röm. 2, 4, das in der von Luther angeführten, in der Textüberlieferung jedoch noch nicht belegten Textform »benignum dei« die willkommene neutrische Form bietet, aber auch im sachlichen Gehalt des Wortes benignitas hierher paßt; vgl. WA. 4; 336, 34ff. und Thomas, STh 2 II q. 80, a. un., ad 4: Isidorus dicit in libro Etymol. (10, ad litt. B), quod »benignus est vir sponte ad benefaciendum paratus, et dulcis ad eloquium«. Et ipse Andronicus (A. Peripateticus, de affectibus) dicit quod »benignitas est habitus voluntarie benefactivus«. — In der Druckbearbeitung WA. 3; 17, 1ff. nennt Luther noch Ps. 27, 7 (vgl. 3; 153, 11f. Zgl. z. St.), Ps. 118, 35 (vgl. 4; 285, 16f. Zgl. z. St. 324, 15ff. Schol. z. St.). Hinzu kommen aus der Psalmen-Vorlesung noch Ps. 25, 3 (WA. 3; 146, 18. 33ff.) und Ps. 67, 10 (WA. 3; 385, 21ff. 391, 28ff.). — Bei Ps. 50, 14 und Ps. 109, 3 wurde nicht ein Wort vom Stamme velle bedeutsam, sondern der hinter den Worten »principalis« (Ps. 50, 14) und »principium« (Ps. 109, 3) stehende hebräische Wortstamm נדב (bei Ps. 109, 3 auch die Hebraeus-Fassung »duces spontanei«).

[356] WA. 3; 30, 9 25, 5ff.

noch ein Willensvermögen gemeint[357]. Bei dieser Fassung des voluntas-Begriffes würde die Exegese den Sinngehalt des Textes verfehlen[358]. Der biblische Begriff kennzeichnet den ganzen Menschen in seinem Wollen[359]. Nicht das abgesonderte Willensvermögen, sondern sozusagen der Wille aller Kräfte ist »im Gesetz des Herrn«, so daß alle Glieder des Menschen willentlich und gern dem Gesetz des Herrn gehorsam sind. Mit dem Gedanken von dem Willen aller Kräfte wird die traditionelle psychologische Denkweise verlassen und eine neue Sicht auf den ganzen Menschen eröffnet. Zwar ist das voluntarium esse primär im Willensvermögen selbst gegeben, aber es ist doch als verbum absolutum[360] analog zum intelligentem und memorem esse viel umfassender eine Bestimmung des Menschen schlechthin, die in ihrem Gegensatz zum involuntarium esse gesehen werden muß[361]. In umfassender Weise werden mit diesen beiden Verben oder mit einer ganzen Reihe adjektivischer, adverbialer oder substantivischer Ausdrücke zwei Arten des Gehorsams gegenüber dem Gesetz Gottes charakterisiert[362]. Entweder wird

---

[357] WA. 3; 25, 8ff. 30, 10f.

[358] WA. 3; 30, 15f. 25, 9f.

[359] WA. 3; 30, 11ff. Vgl. denselben Gedanken in bezug auf die memoria S. 116 (Anm. II 115).

[360] WA. 3; 30, 23f. Das genus neutrum deckt sich mit dem status absolutus des Verbums (vgl. Reuch., Rud. lib. 3, S. 585; Reisch, Marg. phil. 1, tr. 1, c. 24). Vgl. Anm. II 195 (die verba absoluta des Erkennens).

[361] WA. 3; 30, 13.

[362] WA. 3; 30, 9ff. (libentia spontaneaque promptitudo et voluntarium beneplacitum; volenter esse in lege domini et libenter; involuntarium-voluntarium) 30, 27f. (voluntarium, libentissimum esse) 25, 11f. (sponte et voluntarie legem domini facere) 17, 3 (hilari et libera voluntate legem domini operatur) 153, 11 (hilariter et sponte) 225, 17f. (voluntarius fui et oboediens, libenter feci) 286, 17ff. (spontaneus, liberalis, beneficus, voluntarius; voluntarie, liberaliter, benefice facere — coacte, invite, maligniter) 385, 21ff. 391, 32ff. (spontanei, servi dei) 649, 3ff. (ex corde et libertate et hilaritate deo servit . . . coacti et inviti) 650, 25 (ex hilaritate) 641, 11f. (voluntarie ex corde, non invite) 4; 69, 28 (omnia facit hilariter) 233, 10f. 21 (spontanei, liberales, voluntarii) 250, 25f. (in mandatis eius voluntarius, promptus et delectabiliter operarius, non coactus aut invitus) 285, 17 (voluntarius . . . fui, non coactus sicut litterales) 324, 16f. (voluntarius fui, non coactus; velle et spontaneum

der Gehorsam widerwillig unter Zwang geleistet oder er geschieht mit Freuden aus spontaner, freier Bereitwilligkeit, wenn ihn der Mensch willentlich, gern und freiwillig vollbringt. Hier wird das Gesetz mit freudigem und freiem, mit ungeteiltem und vollkommenem Willen, dort aber nur mit halbem und trägem, nur mit erzwungenem Willen, also praktisch ohne oder wider Willen getan[363]. Weil es sich um absolute und totale Merkmale handelt, wird der Mensch selber nach seinem Gehorsam benannt. Die Christen sind die liberi, spontanei und voluntarii, während die Juden als Repräsentanten des Ungehorsams die taediosi und involuntarii sind[364].

---

esse) 336, 34f. (liberaliter, hilariter, benigne, teutonice gutwilliglich benefacit) 358, 2f. 8ff. (libere, spontanee, benefice, voluntarie) 387, 6ff. (coacti et non sponte in lege Christi sunt — volens et hilaris ad legem Christi est) 423, 26f. (voluntarius) 467, 21 (ex corde et libere facit legem) 516, 13ff. (beneficus, liberalis, spontaneus). — Der Hirsch (bzw. die Hirschkuh) ist das Symbol für den bereitwilligen Gehorsam: WA 3; 134, 25f. 117, 24f.; vgl. 4; 187, 19ff. — Zu dem Gedanken des freien, freudigen Gehorsams vgl. Holl 1, S. 159f. 179. 183f.; E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 153f.

[363] WA. 3; 26, 6ff. (vera et plena et perfecta voluntas ... semiplena et languida voluntas non est voluntas ... voluntas est divisa... secundum unam voluntatem totam et plenam facit opus dei et mandatorum); vgl. 30, 28ff. (non in ore et lingua, nec in membrana cordis, sed intus in medio et intima cordis medulla) 17, 13f. (lex tua non in finibus et cute cordis mei, sed in medio, in intimo et toto affectu) 17, 36f. (Christus non vult vi et violentia suum regnum constare ... sed voluntate et ex animo et affectu sibi serviri; vgl. 259, 26f.) 225, 19f. (»in medio cordis mei« non in ore tantum vel codice) 641, 11ff. (»in corde« — in ore et superficie tantum) 648, 35f. (in corde, non in ore, non foris, non in conspectu hominum; vgl. 649, 4ff.: in corde, i. e. in affectu sunt, in voluntate placent semitae ei et amat illas, quia ex amore et radice cordis illas ambulat. Econtra ... praecepta extra foris sunt a corde proscripta et tantum in corpore et conspectu hominum ea faciunt).

[364] WA. 3; 17, 5ff. = BA. 5; 208, 30ff. (Druckbearbeitung). Vgl. 3; 82, 33 in einer Randbemerkung (späterer Nachtrag?): Sed nunc servi Christi sunt voluntarii (vgl. Z. 32: das Handeln Christi geschieht nicht violenter, wie es die Juden erwarten, sondern voluntarie). Die Bedeutungen von נדב kennt Luther aus Reuchlin; vgl. Kommentar der Neuausgabe zu WA. 3; 17, 5f. — Auf das hebräische Wort rekurriert Luther zu der von Reuchlin zitierten Stelle Ps. 118, 108 (WA. 4; 358, 8f.: »voluntaria« hoc loco in hebr. sonat Nadaboth, i. e. voluntaria, benefica ac

Ein freiwilliger, spontaner und fröhlicher Gehorsam wird auch im Mittelalter vom Christen, aber in besonderem Maße vom Mönche, gefordert. Nach Gerson soll der Gehorsam nicht nur ohne Rücksicht auf das eigene Belieben und den eigenen Vorteil beständig und wahrhaftig sein, sondern soll auch fröhlich ohne Murren geschehen und aus einem von Groll und Mißgunst freien Herzen kommen[365]. Noch stärker betont Bernhard, daß man mit Hingabe des Willens libenter und hilariter gehorsam sein soll[366]. Er zitiert dazu zwei Bibelstellen, die auch Luther in diesem Zu-

---

principalis munificentia quaedam exhibita) und in der Adnotatio zu Ps. 109, 3 WA. 4; 516, 13ff. Zu dem Doppelausdruck »duces spontanei« in Fabers Hebraeus-Fassung bemerkt Luther, daß dem ein einziges hebräisches Wort mit verschiedenen Bedeutungen zugrunde liegt: Una dictio Nadaboth in singulari significat: princeps, dux, beneficus, liberalis, spontaneus (vgl. Schol. z. St. 4; 233, 20f.). Vgl. S. Raeder, Das Hebräische bei Luther, S. 96ff.

[365] Gerson, de verb. dom. »Venite ad me omnes« (Mt. 11, 28) serm. (3, 719 DuPin): Post dilectionem sequitur custodia legum, i. e. oboedientia . . . Oportet autem ut ipsa oboedientia sit constans, sit vera, sit hilaris, sit affectuosa . . . Vera illorum oboedientia non est qui pro lucro vel commodo temporali oboediunt. Hilaris illorum oboedientia non est qui cum murmure vel responsione nolentis quae iubentur perficiunt.

[366] Bern., de div. serm. 41, n. 4ff. (1, 1171ff.), verzeichnet 7 Grade des Gehorsams: oboedire libenter, obtemperare simpliciter, hilariter oboedire, obsecundare velociter, adimplere viriliter, humiliter oboedire, indesinenter obtemperare; a. a. O., n. 4: Primus autem gradus est oboedire libenter . . . innatus est homini amor propriae voluntatis . . . Difficile est ergo suam relinquere voluntatem et alterius voluntati deservire. Quamlibet autem grave sit, non potest tamen primum oboedientiae ascendere gradum, qui voluntatem praecipientis suam non fecerit. In voluntate sua iustus gloriatur sese domino confiteri. Unde »Voluntarie, inquit (Ps. 53, 8), sacrificabo tibi«. Sola ergo voluntas est, quae totius operis ornat effectum, sine qua nec bene aliquid agitur, etiam si bonum esse videatur. Ex voluntate igitur suscipienda sunt imperia praelatorum, et ipsum cor a suis voluntariis reflexionibus abducendum, donec propria voluntas mactata mandatum diligat imperantis. Hoc est ergo libenter oboedire, praelatorum voluntatem voluntarie adimplere . . . n. 6: Tertius gradus est hilariter oboedire. »Hilarem enim datorem diligit deus. Non ex tristitia«, inquit Apostolus (2. Kor. 9, 7), »aut ex necessitate.« . . . Si vis ergo perfectus esse, hilariter et cum magna vultus alacritate suscipe iubentis imperium.

sammenhang anführt: Ps. 53,8[367] und 2. Kor. 9,7[368]. Auf die Paulus-Stelle greift Bernhard öfter zurück, wenn er auf die hilaritas nicht nur in der kirchlichen oboedientia, sondern auch im allgemeinen Gehorsam gegen Gottes Gebote zu sprechen kommt. Der vollkommene Gehorsam reagiert freudig und spontan auf das, was jeweils gefordert ist. Er folgt bereitwillig dem Drang der Liebe, die sich in grenzenloser Freiheit bewegt, während der träge, knechtische Gehorsam sich nur der Nötigung fügt[369]. In seinem Bemühen, den Eigenwillen abzutöten, befindet sich der Christ nicht in einem erzwungenen, sondern in einem freiwilligen Dienst, in dem er Gott sein Opfer aus dem von Gott be-

[367] Bern., de div. serm. 29, n. 2; 1, 1145 (hier auch die Begriffe libens, spontaneus, voluntarius im Gegensatz zu invitus); de div. serm. 37, n. 3 (1, 1160) heißt es vom Mönchsstand: Gratias ei, qui regeneravit vos etiam hac vice in spem vitae, ut adoptionem filiorum reciperetis. Voluntarie enim nunc proprie genuit vos, verbo utique veritatis. Nam quod prius vos genuit sacramento equidem pietatis, etsi voluntarium generanti, genitis tamen voluntarium esse non potuit, in quibus adhuc nullus voluntatis usus, nullum rationis exercitium fuit; ac proinde nulla generationis ipsius agnitio, nulla tanti notitia genitoris. Nunc demum voluntaria generatio voluntarium exhibet sacrificium, iuxta illud (Ps. 53, 8): »Voluntarie sacrificabo tibi, et confitebor nomini tuo, domine, quoniam bonum est.« De div. serm. 41, n. 4 (s. o. Anm. II 366). Luther: WA. 3; 17, 16f. 30, 30 300, 10f. (Zgl. z. St.).

[368] Bern., de div. serm. 2, 5 41, 6 (s. o. Anm. II 366) 124, 2; in Cant. serm. 28, 6 34, 3 71, 3; de S. Andrea serm. 2, 2 (1, 1064); de gratia et lib. arb. c. 10, n. 34 (1, 616). Vgl. Regula S. Benedicti c. 5. Luther: WA. 3; 17, 38f. 4; 126, 34f. 185, 15.

[369] Bern., de praecepto et dispens. c. 6, n. 12 (1, 505): perfecta oboedientia legem nescit, terminis non arctatur; neque contenta angustiis professionis, largiori voluntate fertur in latitudinem caritatis, et ad omne quod iniungitur spontanea, vigore liberalis alacrisque animi, modum non considerans, in infinitam libertatem extenditur. Haec est illa de qua signanter Apostolus Petrus (1. Pt. 1, 22) »Castificantes, inquit, corda vestra in oboedientia caritatis«, pulchre ipsam per hoc sequestrans ab illa inerti et servili quodammodo oboedientia, nec caritati prompta, sed obnoxia necessitati. Haec iusti illius, cui lex posita non est, propria est (1. Tim. 1, 9); non quod vel ille perfectus vivere debeat sine lege, sed quia non sit sub lege. In Cant. serm. 28, n. 6 (1, 1367f.): Jes. 50, 5 (Deus aperuit mihi aurem, et ego non contradico) nennt die forma voluntariae oboedientiae. Qui enim non contradicit, spontaneus est ... necessarium, quoniam »hilarem datorem diligit deus« (2. Kor. 9, 7).

wegten Willen heraus darbringt[370]. — Auch Bonaventura[371] und Thomas[372] sprechen von der in der Liebe begründeten oboedientia voluntaria und der promptitudo des Willens zum Gehorsam. Sie verbinden das aber einerseits mit der Lehre vom liberum arbitrium und anderseits mit dem Begriff der Tugend, deren Verdienst darin besteht, daß unter ihrem Einfluß aus dem freien Willen heraus mit Bereitwilligkeit und Freudigkeit gehandelt wird[373]. Diese freie Freudigkeit zum Handeln verleiht

---

[370] Bern., in Ps. 90 »Qui habitat« serm. 9, n. 1 (1, 850): voluntates mortificare proprias, etiam perdere proprias in hoc mundo animas festinantes ... in hunc tam gravis poenitentiae carcerem dedimus nosmetipsos. Miseranda servitus plane, sed si coacta, sed si non spontanea videretur. Nunc vero cum voluntarie sacrificetis deo, nec ingeratur ulla nisi per ipsam voluntatem violentia voluntati, profecto aliquid in causa est. Illud puto aliquid, quo maius aliquid esse non potest ... »Deus enim est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate« (Phil. 2, 13). Ipse ergo auctor.

[371] Bonav., Sent. II d. 44, a. 3, q. 2, co: perfectus oboediens non solum in his quae mandat, sed etiam supra ea quae mandat, promptum habet affectum ad subiacendum praecepto praelati. De sex alis Seraphim, c. 5, n. 4: libentius oboeditur ei qui diligitur, quam qui timetur. Oboedientia dilectionis proprie est voluntaria, timoris autem magis est coacta; quanto autem illa habet de voluntario, tanto sublimior est in merito. Speculum disciplinae p. 1, c. 4, n. 2.

[372] Thomas, STh 2 II q. 2, a. 5, ad 3; ebd. q. 4, a. 2, ad 2; ebd. q. 104, a. 2, ad 3; a. 3, co.

[373] Bonav., Brev. 2, c. 9, n. 2: quia ad beatitudinis praemium pervenire non est gloriosum nisi per meritum; nec mereri contingit, nisi in eo quod voluntarie et libere fit: ideo oportuit animae rationali dari libertatem arbitrii per remotionem omnis coactionis, quia hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possit cogi, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati. Sent. III d. 27, a. 2, q. 1, arg. e: nullum obsequium est meritorium apud deum nisi quod fit liberaliter; sed nihil fit liberaliter nisi quod fit ex amore, quoniam amor est donum in quo omnia alia dona donantur. — Thomas, STh 1 II q. 114, a. 4, co.: humanus actus habet rationem meriti ... ex parte liberi arbitrii, inquantum scil. homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat, voluntarie agens ... manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur. Die Bedeutung der Tugenden liegt dann darin, daß sie dem in sich freien (wesenhaft willentlichen) Willen den Modus des prompte et delectabiliter und — im akzidentalen Sinne — des voluntarie Handelns vermitteln, was bei

im höchsten Maße die vollkommene Tugend der Liebe, die deshalb das meritum bei Gott garantiert. Daß das Handeln willentlich geschieht, ist jedoch schon im liberum arbitrium angelegt. Darum ist sowohl für die Tugend und ihr Verdienst als auch für die Sünde und ihren Schuldcharakter entscheidend, in welchem Maße der freie Wille jeweils daran beteiligt ist. Am stärksten steht das liberum arbitrium das eine Mal hinter der Liebe, der verdienstvollsten Tugend, und das andere Mal hinter der Todsünde, die aus der vorsätzlichen Bosheit und aus der Verdorbenheit des Willens kommt.

Es fällt sofort auf, daß Luther auf die scholastischen Begriffe des liberum arbitrium und der virtus ganz verzichtet. An diesem Punkte gerät die Scholastik sogar unter Luthers Kritik an der herkömmlichen Auffassung von der Potenz des Willens und dessen Akten[374]. Denn für die Scholastik handelt es sich darum, daß der in sich freie Wille durch die ihm habitual inhärierenden Tugenden befähigt wird, die Akte der einzelnen im Gesetz begründeten Tugenden freudig und bereitwillig hervorzubringen. Dabei wird die oboedientia selber schließlich zu einer moralischen Tugend unter anderen[375]. Dem stellt Luther die Willentlichkeit entgegen, die im totalen Gehorsam den ganzen Menschen erfaßt und nicht, zerlegt in die habitualen Beschaffenheiten der verschiedenen moralischen Willenstugenden, auf die Willenspotenz und deren Akte beschränkt werden darf; darüber hinaus erhält der Gedanke des fröhlichen, freiwilligen Gehorsams größeres theologisches Gewicht, als er es zuvor in der Tradition gehabt hat. Die weitere Interpretation wird zeigen, wie Luther verschiedene theologische Aussagen, die in der Tra-

---

den vollkommensten Willensakten und überhaupt in der fundamentalsten Weise die caritas bewirkt. STh 1 II q. 109, a. 3, ad 1; ebd. q. 107, a. 4, co.; ebd. q. 100, a. 9, arg. 3. ad 3. Zum Gehorsam vgl. STh 2 II q. 104, a. 1, ad 3: die promptitudo des Gehorsams und damit seine Tugendhaftigkeit, Löblichkeit und Verdienstlichkeit gründet in der dem Willen wesenhaft eigenen Freiheit; ebd. a. 3, co.: die in sich selbständige virtus oboedientiae ist in der Verbindung mit der caritas meritorisches Prinzip für die anderen Tugendwerke.

[374] WA. 3; 30, 9ff.

[375] Vgl. Thomas, STh 2 II q. 104, a. 2.

dition eine untergeordnete Rolle spielen, hier an einer zentralen Stelle seiner Theologie zusammenschweißt und ihnen dadurch einen neuen Gehalt gibt.

Wenn Luther unter der voluntas in Ps. 1, 2 die Freudigkeit und spontane Bereitwilligkeit oder das willentliche Wohlgefallen versteht[376], dann ist er zu dieser Interpretation durch Reuchlin angeregt worden[377], hat aber die empfangene Anregung selbständig fruchtbar gemacht durch den Gedanken, daß auch diese Begriffe nicht besondere Formen von Willensakten bezeichnen, sondern die ganze Existenz charakterisieren. Wie unsachgemäß die Beziehung auf den Willensakt wäre, werde dadurch deutlich, daß auch das Nicht-Wollen schließlich ein Willensakt sei[378]. Das ist aber noch nicht das entscheidende Argument; wesentlicher ist Luther offenbar die Kritik an der scholastischen Lehre von den actus eliciti, die dem Willen angeblich die Tugend einprägen können. Es sei ja möglich, mit Gewalt einen Willensakt im Sinne des Gesetzes zu erzeugen, ohne daß damit schon die voluntas »im Gesetz« sei. Der gebieterisch erzwungene Willensakt schaffe nicht den guten Willen, weil durch den vorübergehenden, heteronom veranlaßten Akt der Wille nicht im Guten befestigt werden könne[379]. Es ist aber nicht die Legalität einzelner Akte gefordert, die nach scholastischer Auffassung von dem freien Willen unter dem Zwang des Gesetzes hervorgebracht werden können, sondern die freudige und spontane Bereitschaft des Willens zum Gehorsam und die totale willentliche Zustimmung zum Gesetz.

Was bedeutet das Sein des Willens im Gesetz des Herrn, wenn damit die entscheidende Bestimmung des Christ-Seins gegeben ist[380]? Für Luther entsprechen sich vollkommen die Art

---

376 WA. 3; 30, 9f.

377 WA. 3; 30, 10 verweist Luther auf Reuchlin, Rud. s. v. חפץ: Placuit, voluptatem, voluntatem, complacentiam, dilectionem habuit . . . Inde nomen voluntas, beneplacitum, Ps. 1, 2.

378 WA. 3; 30, 14ff.

379 WA. 3; 30, 17ff. Zu dem Gedanken, daß nur das Freiwillige Bestand hat, nicht aber das Erzwungene, vgl. WA. 3; 17, 32ff. 259, 26f. 286, 14ff. 4; 495, 32ff.

380 WA. 3; 28, 30.

des Gehorsams und der Modus des Gesetzes. Denn das eine Gesetz begegnet dem Menschen in zwei verschiedenen Weisen, oder anders ausgedrückt: die zwei Möglichkeiten, in denen sich der Mensch zum Gesetz verstehend verhalten kann, geben dem Gesetz zwei Erscheinungsformen: die lex litteraliter intellecta et servata ist die lex Mosi, während die lex spiritualiter intellecta das Evangelium, die lex Christi ist[381]. Nach den beiden sich ausschließenden Weisen des Verstehens konstituiert die lex in den beiden Formen auch zwei entgegengesetzte Arten des Gehorsams. Das mosaische und alles positive Gesetz erzwingt sich einen äußeren Gehorsam; es bindet nur die Hände, dirigiert nur das aufweisbare Handeln, das sich nach dem Buchstaben des Gesetzes richtet. Das Evangelium hingegen bewirkt den inneren Gehorsam des Geistes und des Willens, der dem Geiste des Gesetzes Folge leistet[382]. Nun darf man im Gesetz Christi aber nicht den verlängerten Arm des mosaischen Gesetzes sehen, der über das äußere Verhalten hinaus auch in die Innerlichkeit des Menschen hineinreicht. Vielmehr unterscheiden sich die lex Christi und die lex Mosi wie spiritus und littera. Das Evangelium ist nicht wie das Gesetz des Moses eine in Buchstaben und Worten fixierte, objektive Größe, vielmehr ist es als der spiritus vivificans selber lebendig und effektiv wirksam. In ihm bilden Forderung und Gehorsam eine Einheit, so daß die lex Christi nur in dem von ihr geschaffenen, lebendigen Gehorsam lebt und nur in ihrem wirksamen Vollzug aufgespürt werden kann. Die Einheit von Evangelium und Gehorsam besteht in der fides, die als fides Euangelii die lex Christi in das Herz gibt,

---

[381] WA. 3; 96, 23ff.; vgl. 456f. (Schol. Ps. 70, 15) 107, 29ff. (Z. 32 lies spiritualiter statt specialiter).

[382] WA. 3; 17, 1. 7ff. 28, 30ff.; außerdem: 3; 96, 14. 25f. 97, 20f. 128, 18 (19f.) 129, 38f. 139, 23f. 648, 36f. 4; 250, 27f. 323, 6f. 27ff. 324, 8f. 325, 21f. 33f. 354, 18ff. 467, 26ff. — Die Unterscheidung zwischen dem Gehorsam der Hand und dem Gehorsam des Herzens in Verbindung mit dem Gegensatz von lex vetus und lex nova ist Luther überliefert worden; vgl. Hugo v. S. Victor, Sum. Sent. IV, 6 (ML 176, 124f.); Lomb., Sent. III d. 40, c. 1, n. 1; Bonav., Sent. III d. 40, a. un., q. 3, arg. 5. ad 5; Thomas, STh 1 II q. 107, a. 1, ad 2; ebd. a. 4, co.; Biel, Sent. III d. 40, q. un., a. 3, dub. 1, D.

während ein bloßer Glaube an objektive verba selber noch unter dem Gesetz ist[383]. Nur wenn Christus sein Gesetz durch den Glauben in das Herz schreibt, wenn er sein Evangelium dem Herzen im Glauben tief eindrückt, ist auch der Wille im Gesetz. Luther denkt dabei gewiß an die Wirkung des spiritus vivificans, der das geistliche Verstehen und Trachten des Glaubens schafft. Denn die bloßen verba Euangelii bewirken noch nicht den Glauben, durch den sie auch erst zur lex Christi werden. Wo aber Christus mit dem intelligere und sapere spiritualia die fides Euangelii ins Leben ruft, da ist in dem Glauben die lex Christi, eine lex immaculata, in den Herzen lebendig als reinigende Kraft, da ist der ganze Mensch dem Gesetz Christi bereitwillig gehorsam. Das Sein des Willens im Gesetz ist dann die Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes[384], der in der voluntas Christi verkündigt und geglaubt wird. Der Wille Christi, den Gott durch den heiligen Geist in den Glaubenden als sein wunderbares Werk verwirklicht, ist die mortificatio oder crucifixio carnis mit dem contemptus omnium visibilium sowie die sanctificatio spiritus mit dem amor invisibilium[385]. Der contemptus — oder auch das odium — visibilium und der amor invisibilium sind die beiden Seiten jener einen Affekt-Bewegung der christusförmigen humilitas, in der sich nur die Existenz der Glaubenden befindet, die aber auch nur von den Glaubenden als das wunderbare Handeln Gottes mit ihnen verstanden wird. Gott realisiert in der Existenzbewegung der humilitas in den Glaubenden die voluntas Christi und führt die sancti auf diesem Wege durch die Niedrigkeit zur Herrlichkeit und durch das Ärgernis zur Erkenntnis. Durch die voluntas oder lex Christi

---

[383] WA. 3; 28, 32ff. In der Macht des spiritus ist die fides selber der Autor des freien Gehorsams des Herzens: 3; 649, 2ff. 26f. 4; 69, 25ff. Das ist aber die rechtfertigende fides in der Einheit mit der gratia, so daß Luther nun auch die Rechtfertigung die Voraussetzung des Gehorsams nennen und gegen den aristotelischen Gedanken von der Erwerbung der Gerechtigkeit durch die Werke polemisieren kann: WA. 4; 3, 26ff. 18, 31ff. 19, 18ff. 374, 33ff. Vgl. E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 134.

[384] WA. 3; 200, 19ff.

[385] WA. 3; 104, 27ff.

und mit ihr durch den gehorsamen Willen der Glaubenden erwählt sich Gott das, was vor der Welt verachtet ist, um das zu zerstören, was etwas vor der Welt gilt[386]. Indem Christus den Menschen seiner Macht, Ehre und Herrlichkeit beraubt und ihn seiner Nichtigkeit überführt, holt er ihn in sein Reich und macht ihn mit sich eins. Dieses Gleichförmig-Werden mit Christus geschieht aber nicht mit Gewalt, sondern im freien Gehorsam, weil Christus durch die Schwachheit, Niedrigkeit und Schmach seines Kreuzes sein Gesetz aufgerichtet hat, das nur in dem Gehorsam des Glaubens von denen erfüllt wird, die ihre eigene Niedrigkeit, Schwachheit, Schmach und Nichtigkeit auf sich nehmen. Darin sind die Christen voluntarii, Diener Christi im freien Gehorsam[387]. Denn daß sie ihren Willen im Gesetz Christi haben, bedeutet für sie, im Gehorsam des Glaubens aus der freien, lebendigen Macht des Geistes, nicht aus Zwang oder eigener Anstrengung unter dem Kreuz Christi zu leben. Die Übernahme der voluntas Christi geschieht in der Absage an den Eigenwillen und im Verzicht, die Eigengerechtigkeit aufzurichten[388]. Die Juden zeigen aber mit ihrer Selbstrechtfertigung und der Entschuldigung ihrer Sünden, daß sie nicht den gehorsamen Willen haben.

Den Gegensatz zwischen dem alten, jüdischen und dem neuen, christlichen Gehorsam markiert Luther meistens mit dem seit Augustin üblichen Hinweis auf die den Gehorsam jeweils motivierenden Affekte. Er übernimmt die traditionelle Unterscheidung der lex vetus und der lex nova nach den dominierenden Affekten des timor und amor[389]. Aber er hält an dem Gedanken

---

386 Vgl. WA. 3; 82, 14ff. Vgl. auch zum Folgenden WA. 3; 17, 31ff.

387 WA. 3; 82, 33.

388 WA. 3; 331, 1ff.: die iniquitas ist der Ungehorsam, in welchem sich der Unglaube (= iniustitia) entgegen dem Worte Gottes auf den Eigensinn und Eigenwillen versteift. Vgl. z. B. WA. 3; 28, 10 15, 22ff. 4; 467, 6ff.

389 WA. 3; 385, 21ff. (Z. 22 hat das Manuskript hinter »voluntarios« noch: in amore) 391, 32f. 641, 11f. 649, 4ff. 4; 126, 34ff. 69, 25ff. 233, 22f. 250, 23ff. 324, 16f. 325, 23f. 31; vgl. 3; 97, 20f. Die Unterscheidung zwischen der lex vetus und der lex nova nach der Motivation des Gehorsams einerseits im timor (poenae) und anderseits im amor (iustitiae) ist bei Augustin fest verankert; vgl. z. B. in den Enarrationes

fest, daß es sowohl in dem Horizont der verfügbar-fleischlichen Güter als auch in dem der unsichtbar-geistlichen Güter alle verschiedenen Affekte gibt[390]. Auch unter der lex vetus findet sich neben der Furcht noch Liebe und Hoffnung, und die Liebe der lex nova hat die Hoffnung und die Furcht neben sich[391]. Jedoch kennzeichnen die Furcht und die Liebe die beiden Arten des Gehorsams jeweils in besonderer Weise. Der jüdische Buchstabengehorsam ist durch die Furcht vor einer körperlichen, gegenwärtigen und zeitlichen Strafe erzwungen und wird von der Erwartung eines ebenso zeitlichen Lohnes angestachelt[392]. Der Mensch schwebt in der Furcht vor dem Verlust des geliebten irdischen Gutes. Obwohl seine Liebe wie seine Furcht nichtig sind, sucht er dem als Strafe empfundenen Verlust des geliebten Gutes im äußerlichen, legalen Gehorsam zu entgehen[393]. Hinter den auf das Irdische gerichteten Affekten steht hier das Gesetz. Denn indem das mosaische Gesetz einen äußeren Gehorsam der »Hand« verlangt, stellt es nach dem jüdischen Litteralverständnis zugleich ein sichtbares, irdisches Gut als Lohn in Aussicht und erzeugt dadurch wie durch die Androhung einer äußerlichen, zeitlichen Strafe für den Ungehorsam sowohl ein Verlangen nach jenem Gut als auch eine Furcht vor dessen strafendem Verlust. Das Gesetz hält zwar mit seinem timor poenarum das äußere Handeln in Schranken und reizt durch die spes bonorum zu äußeren Werken, aber weder bindet es die inneren, eigenwilligen

---

in Psalmos zu Ps. 32, 2 (serm. 1) 77, 10 90, 11f. (serm. 2) 118, 33 (serm. 11) 118, 65 (serm. 17) 118, 120 (serm. 25). Der Gedanke klingt dann auch bei den Scholastikern an; vgl. Anm. II 321 (S. 181): Bonav., Sent. III d. 40, a. un., q. 1; Thomas, STh 1 II q. 107, a. 1, ad 2; Biel, Sent. III d. 40, q. un., a. 3, dub. 3, F.

390 Vgl. S. 177ff.

391 Vgl. Anm. II 319; außerdem WA. 4; 328, 11ff. 388, 35ff. 247, 13ff. (vgl. 250, 6ff.) 523, 3f. 3; 82, 36: auch an dem neuen Gehorsam unter der Herrschaft Christi ist der timor beteiligt als timor filialis oder timor dei. Darum kennzeichnen auch die Begriffe timor servilis (nocturnus) und timor filialis (dei) den alten und den neuen Gehorsam: WA. 3; 224, 19 212, 25f. (211, 31ff.) 297, 22ff. 4; 6, 14f. 69, 25ff. 74, 31ff. (100, 31 103, 9ff.) 291, 1 342, 23ff. 472, 7f.

392 WA. 3; 17, 1f. 7f. 13.

393 WA. 4; 250, 8ff.

Begierden des Willens, noch macht es den Willen zu gutem, selbstlos liebendem Wollen frei[394]. Dominierend wirkt unter dem Gesetz der timor poenae, der das äußere Verhalten bindet und den Menschen trotz seines Widerwillens zum Gehorsam zwingt[395], so daß er nur in Knechtschaft, in Unfreiheit dem Willen Gottes folgt. Wegen des von ihm ausgeübten knechtenden Zwanges heißt der timor poenae auch timor servilis. Nicht daß überhaupt eine Strafe gefürchtet wird, macht bereits das Wesen des timor servilis aus, sondern daß eine Strafe im Bereich der verfügbaren Güter gefürchtet wird. Die Qualifikation der Affekte aus ihren Objekten und die dadurch bedingte Entgegensetzung der fleischlich und der geistlich orientierten Affekte wirkt hier auf Luthers Unterscheidung von lex Mosi und lex Christi ein. Man kann auch sagen: die Unterscheidung von lex Mosi und lex Christi nach Fleisch und Geist oder nach Buchstabe und Geist hat bei Luther zur Folge, daß die Affekte von ihren Objekten qualifiziert werden und in zwei sich ausschließenden Bestimmungsweisen begegnen. Die daraus folgende Tatsache, daß die Knechtschaft im gesetzlichen Gehorsam praktisch aus der carnalitas der Furcht resultiert, unterscheidet Luthers Aussagen an diesem Punkt von der Tradition. Auch Augustin nennt die Furcht unter dem Gesetz einen timor servilis. Doch denkt er dabei nicht nur an die Furcht vor einer zeitlichen, gegenwärtigen Strafe, sondern auch an die Furcht vor der zukünftigen, ewigen Höllenstrafe[396]. Bei der Unterscheidung zwischen dem alten und dem neuen Gesetz fragt er nur danach, ob der Gehorsam aus dem timor poenae (servilis) oder aus dem amor iustitiae kommt[397]. Die Scholastik übernimmt Augustins Begriff des timor servilis, der durch den allgemeinen Strafbegriff einen weiteren und positiveren Inhalt hat als bei Luther[398].

---

394 WA. 3; 17, 7ff.

395 Unter dem äußeren, erzwungenen Gehorsam verbirgt sich im Herzen Widerwillen und Haß gegen das Gesetz: WA. 3; 649, 5ff. (26f.) 4; 387, 1f. 6ff.

396 Aug., in Ps. 127, 4 enarr. n. 7; ML 37, 1777 (= Lomb., Sent. III d. 34, c. 4, n. 4).

397 Vgl. die in Anm. II 389 verzeichneten Augustin-Stellen.

398 Vgl. Anm. II 321.

Außerdem verhandelt die Scholastik die Frage nach dem Verhältnis von lex vetus und lex nova ohne Rückgriff auf den timor servilis und spricht von diesem nur in anderem Zusammenhang, wo sie an den verschiedenen Formen der Furcht (timor servilis, initialis, filialis) verschiedene Grade des Gehorsams schlechthin, auch des christlichen, aufzeigt, ohne dort den Gegensatz von altem und neuem Gesetz zu berühren. Wo die Scholastik zwischen lex vetus und lex nova nach timor und amor — oder auch nach littera und spiritus — unterscheidet, verbindet sie damit zuweilen zwar auch die ontologische Differenz zwischen den zeitlichen, gegenwärtigen und den ewigen, zukünftigen Gütern; wegen ihres weiten Begriffes vom timor servilis kann sie jedoch nicht zugleich wie Luther den alten Gehorsam durch die Knechtschaft in der Furcht und den neuen durch die Sohnschaft in der Liebe bestimmt sein lassen, sondern muß zwischen den zwei status der imperfecti und der perfecti unterscheiden, deren Charakteristikum die überwiegende Furcht oder Liebe ist.

In der Konsequenz seiner Differenzierung der Affekte nach ihren Objekten nimmt Luther auch für den geistlichen Bereich der lex nova eine Furcht vor Strafe an und nennt sie im Gegensatz zur Tradition den timor castus oder sanctus[399]; das sind die üblichen Wechselbegriffe für den timor filialis. Der timor servilis und der timor castus werden ohne die übliche Zwischenschaltung des timor initialis einander scharf entgegengesetzt, weil beide nun anders aufgefaßt werden als in der Überlieferung. Es ist nicht einfach so, daß Luther das, was er beim timor servilis gestrichen hat — die Furcht auch vor zukünftigen Strafen —, nun wieder beim timor castus hinzufügt, daß er also den einen Begriff in dem Maße erweitert, wie er den anderen einengt. Hinter seinen Aussagen steht nicht einmal nur die weitreichende Antithetik zwischen caro und spiritus und den entsprechenden Begriffen, sondern auch, wie sich zeigen wird, Luthers eigener Glaubensbegriff und seine Einsicht in den unauflöslichen Zusammenhang von fides und caritas. Schließlich mag auch sein Verständnis vom Zorn Gottes miteinwirken. Denn er weiß, daß auch der Christ den Zorn Gottes

[399] WA. 3; 17, 18ff. 583, 12ff.; vgl. Anm. II 321.

über sein Sünder-Sein und nicht nur neue Verschuldung gegenüber Gott zu fürchten hat[400], und daß er dann den Verlust des geliebten geistlichen Gutes nicht in eigennütziger Weise fürchtet, da die Liebe zu den spiritualia — das ist Gottes Heil und Gnade, sein Wort und sein Gesetz[401] — auch nicht eigennützige Liebe ist, sondern den Menschen gerade alles Eigenen, seines Eigenwillens und damit auch seiner Selbstliebe beraubt. Ausdrücklich begründet Luther den geistlichen timor poenarum damit, daß ein Gehorsam aus der Furcht vor der zukünftigen Strafe nur durch den Glauben möglich ist[402]. Das sagt auch die Scholastik[403]. Sie sieht aber in solchem Glauben nur eine fides informis und in der Furcht nur einen timor servilis, der auch dann, wenn der Wille aus dieser Furcht vor Strafe gehorsam ist, ebenso wie die fides nicht den Charakter einer formierten Tugend hat, weil er ohne die gratia oder caritas ist. Erst die von der Gnade geformte Furcht, die nicht mehr die Strafe, sondern nur die Verschuldung fürchtet (timor offensionis), ist der mit der Liebe verbundene timor castus (filialis). Daß Luther nicht an eine fides informis denkt, erhellt einmal daraus, daß er sonst unmöglich die aus dem Glauben folgende Furcht den timor castus nennen würde, der den Willen im Gehorsam heiligt und nicht nur das äußere Verhalten bindet. Luther hat den vollkommenen Glauben und die vollkommene Furcht im Auge. Das bestätigt sodann die Tatsache, daß mit dem Glauben auch die Liebe diese Furcht begründet, daß die Liebe also nicht noch eine weitere Form der Furcht schafft, die dann erst der vollkommene, tugendhafte timor castus wäre. Die Liebe vertreibt jene knechtische, legale Furcht, aber sie bringt diese heiligende Furcht mit sich, die den Zorn Gottes

---

[400] WA. 3; 212, 25f. (211, 30ff.) (447, 35f.) 526, 3ff. 4; 7, 39f. (dagegen 6, 14ff. die jüdische Furcht vor der ira dei temporalis). Vgl. Holl 1, S. 178. Furcht vor Verlust der Gnade und vor Sünde: 3; 297, 24f.

[401] WA. 3; 331, 26f.

[402] WA. 3; 17, 20ff. 583, 17.

[403] Vgl. die Definition des timor servilis beim Lombarden (Sent. III d. 34, c. 5, n. 6) in Anm. II 321. Auf dieser Linie bewegen sich dann auch Bonav., Sent. III d. 34, p. 2, a. 1, q. 1 und Biel, Sent. III d. 35, q. un., a. 1, not. 2, B.

fürchtet[404]. Allerdings mindert die vollkommene Liebe den geistlichen timor poenarum, doch löscht sie ihn — im Gegensatz zur scholastischen Auffassung — nicht aus. Auch für Luther ist der in der caritas fundierte timor filialis nicht nur Furcht vor der zukünftigen, ewigen Strafe, sondern auch Furcht vor der Verschuldung gegenüber Gott[405]. Im Bereich der Gnade trennt Luther nicht wie die Scholastik den timor poenae und den timor offensionis; er faßt beide zusammen unter den Begriffen timor castus, sanctus, filialis, spiritualis. Entscheidend bleibt die Einheit von Glaube, Liebe und Furcht im Horizont des spiritus mit der strikten Antithese zum timor servilis im Horizont der caro. Aus der Knechtschaft unter der lex, der littera und der caro versetzt der spiritus den Menschen in die Sohnschaft, so daß er nun Gott fürchtet, wie der Sohn den Vater fürchtet. Als Sohn leistet er den Gehorsam nicht mehr unter Zwang nur widerwillig mit dem äußeren Verhalten; vielmehr tut er den Willen Gottes aus freiem, innerstem Wollen mit ganzer Hingabe des Affektes, weil ihm Christus durch den heiligen Geist in der caritas die lebendige Macht des bereitwilligen Gehorsams ins Herz gegeben hat[406].

An die Stelle des spiritus servitutis in der Furcht des gesetzlichen Gehorsams tritt im christlichen Gehorsam der spiritus libertatis. Die Freiheit des Gehorsams unterstreicht Luther immer wieder, ohne wie Thomas auf den aristotelisch-scholastischen Willens- und Tugendbegriff zu rekurrieren[407]. Im Anschluß an Aristoteles sieht Thomas das Freisein in der Selbstbestimmung, wie es in der habitualen Liebe gegeben ist,

---

[404] WA. 3; 17, 28ff.

[405] WA. 4; 250, 6ff.; vgl. auch WA. 3; 297, 24f.

[406] WA. 3; 17, 3ff. 10f. 39ff. Zum Begriff der Freiheit (spiritus libertatis im Gegensatz zum spiritus servitutis) vgl. außerdem: WA. 3; 128, 35ff. 286, 14ff. (6) 300, 10 309, 21f. 385, 21ff. 391, 32ff. 649, 1ff. 651, 9 4; 233, 20ff. 320, 6ff. 413, 34ff. 518, 34f. 523, 3f. Auch auf die in Anm. II 362 zitierten Stellen mit den allgemeinen Bestimmungen des Gehorsams sei verwiesen. Dort begegnen mehrmals die Begriffe libere und liberaliter (liberalis). Der Begriff »spiritus libertatis« ist schon in der Tradition in Analogie zum Begriff »spiritus servitutis« (Röm. 8, 15) gebildet worden; vgl. 2. Kor. 3, 17 und Jak. 1, 25.

[407] Vgl. S. 197 f. (Anm. II 373).

die aus eigener Neigung und in Übereinstimmung mit der göttlichen Seinsordnung handelt. Die Unfreiheit hingegen beruht auf dem Fehlen der Selbstbestimmung, wenn das Handeln durch fremde, äußere Prinzipien motiviert ist. Unfreiheit und Nötigung durch äußere Beweggründe sind aber ein Merkmal des timor servilis[408]. Von den aristotelischen Einflüssen unabhängiger als Thomas, spricht Bonaventura von der in der caritas geschenkten Freiheit von der Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes[409]. Obwohl Luther von Bonaventura noch am ehesten beeinflußt sein kann, zeichnet er sich doch ihm gegenüber dadurch aus, daß er nicht nur stärker unter dem Eindruck der biblischen und vor allem der paulinischen Aussagen steht und mit größerer theologischer Prägnanz von der Freiheit redet, sondern auch den spiritus unmittelbarer, ohne die für die Scholastik notwendige Zwischenschaltung der eingegossenen Gnade oder Liebe, den Urheber der Freiheit nennt. Die in den Randbemerkungen zum Lombarden durchbrechende Erkenntnis von der Wirkung des heiligen Geistes diskutiert Luther in der ersten Psalmen-Vorlesung nicht ausdrücklich. Aber in dem hier vorliegenden Gedankengang und im durchgängigen Gebrauch des Geistbegriffes wird deutlich, daß Luther auf dem Weg weitergeht, den er als Sententiar wegen der entgegenstehenden kirchlichen Lehrentscheidung nur zögernd einschlug. Der heilige Geist verleiht die Freiheit in sich selber; nicht in der Vermittlung durch den eingegossenen Liebeshabitus gerät der Mensch unter die befreiende Macht des Geistes, obgleich der Geist der Freiheit aus sich heraus immer auch die Liebe bewirkt, und zwar die aktuale Liebe. Einen exegetischen Angelpunkt, um in völliger Selbständigkeit gegenüber der Auslegungstradition die unmittelbar befreiende Wirkung des Geistes herausstellen zu können, entdeckt Luther

---

[408] Thomas, STh 2 II q. 19, a. 4, co.; vgl. 1 II q. 108, a. 1, ad 2.

[409] Bonav., Sent. II d. 44, a. 3, q. 1, ad 2: lex Euangelica ... ideo dicitur lex perfectae libertatis (Jak. 1, 25), quia liberat a servitute praevaricationis, sive etiam a servitute legis, dum in ea datur spiritus caritatis, qui est spiritus libertatis, secundum id quod dicit Apostolus ad Rom. 8, 15. Vgl. Brev. 5, c. 9, n. 3.

in Ps. 50,14[410]. Der »spiritus principalis« ist ein spiritus libertatis et voluntarius im Gegensatz zu dem spiritus timoris und servilis, der mit Gewalt in den Gehorsam zwingt und darum auch keinen beständigen Gehorsam erzeugt. Zu der Wiedergabe von »spiritus principalis« durch spiritus liberalis oder voluntarius wurde Luther von Reuchlin angeregt, der in seinem Lexikon das Verb נדב sowohl mit libuit, favit, indulsit als auch mit voluntarie, liberaliter et spontanee obtulit übersetzt und für das Adjektiv bzw. Substantiv נָדִיב die Bedeutungen munificus, liberalis, voluntarius und princeps angibt[411]. Darauf nimmt Luther in der Auslegung zu Ps. 50,14 ausdrücklich Bezug; er gestaltet daraus eine eigenständige, in sich geschlossene Exegese. Das hebräische Textwort »nadib« bezeichnet in Luthers Augen in umfassender Weise den Menschen, der princeps, spontaneus, liberalis, beneficus und voluntarius ist. Das sind alles Bestimmungen, die jenem unfreien Dasein entgegengesetzt sind, in dem man nur gezwungen, widerwillig und böswillig handelt. Der spiritus principalis des freiwilligen und freigebig-wohltätigen Handelns ist der paulinische spiritus libertatis, in dem die Freudigkeit und Freiheit des christlichen Gehorsams gründet, der die Menschen zu freien Dienern Christi macht[412]. Der Geist der Freiheit herrscht aber dort, wo man nicht mehr unter der Herrschaft des Buchstabens

---

[410] WA. 3; 286, 5f. 14ff. (kein Scholion z. St.; vgl. aber die Auslegung in den »Sieben Bußpsalmen« 1517 WA. 1; 191, 26ff., die sich ganz mit der Deutung in der Rgl. deckt). Luther zitiert die Stelle WA. 3; 385, 22 391, 34 4; 226, 34 233, 25f. 387, 9.

[411] Reuchlin, Rud. s. v. נדב; vgl. Anm. II 364. In der Auslegung der Bußpsalmen gibt Reuchlin zum Textwort נְדִיבָה die Vulgata-Übersetzung »principalis«, die er auch in seine eigene Übersetzung übernimmt. Daneben verweist er lediglich auf eine rabbinische Wiedergabe von »spiritus principalis« durch »spiritus dominationis et potestatis« (vgl. WA. 4; 226, 34 Rgl. Ps. 109, 3: »principes«, quia dominantur. Hinc dicitur »spiritus principalis« Ps. 50). Einen Hinweis auf sein Lexikon gibt Reuchlin nicht. Da er dort, in seinem Lexikon, auch nicht Ps. 50, 14 anführt, hat Luther selbständig die Querverbindung hergestellt. — Zu den anderen Deutungen von Ps. 50, 14 (12ff.) in der Rgl. WA. 3; 286, 21ff. und zum Verhältnis zur Tradition vgl. S. 100f.

[412] Zu WA. 3; 286, 20f. vgl. 3; 82, 33.

die eigene Gerechtigkeit aufrichtet[413]. Für ihn gibt es kein festes, endgültiges Gesetz, durch dessen Erfüllung der Mensch sich selbst rechtfertigen könnte[414]. So befreit er vom Ungehorsam, von der Sünde[415], vom Hochmut und verursacht eine nie zu Ende kommende Bewegung des Verstehens und Handelns[416].

Mit der Freiheit schenkt der heilige Geist auch die Liebe[417]. Das meint Luther nicht in dem scholastischen Sinne, daß die Liebe in der Gestalt der eingegossenen habitualen Gabe von dem heiligen Geiste als dem Geber (dator) ontologisch unterschieden werden müsse. Vielmehr sind für Luther der spiritus und die caritas und darüber hinaus auch die gratia und die fides vollkommen ineinander verschlungen, weil sie alle unmittelbar im Menschen den neuen, freien Gehorsam begründen[418]. In der Liebe, die Christus in dem heiligen Geiste gibt, empfangen wir das lebendige Gesetz des Geistes mitten in unser Herz[419]. Die caritas hält die fleischlichen, selbstsüchtigen Begierden des Willens in Schranken und macht den Willen zum guten, uneigennützigen Wollen frei, was das Gesetz nicht zuwege gebracht hat[420]. Ihr erscheint auch das Unmögliche möglich, und nichts ist ihr schwer, da die Bereitwilligkeit zu ihrem Wesen gehört[421]. Sie hat auch nicht an sich selber

---

[413] WA. 3; 309, 19ff.

[414] WA. 4; 250, 28ff. 320, 6ff. (vgl. 319, 27ff.) 387, 9ff. 518, 35f. Vgl. Holl 1, S. 184 und Anm. II 369 (Zitierung von 1. Tim. 1, 9 bei Bernhard).

[415] Vgl. WA. 4; 413, 33ff. (26ff.).

[416] WA. 4; 319, 27ff. (s. Anm. II 414).

[417] WA. 4; 233, 23f.; vgl. 3; 17, 10f.

[418] Die gratia schafft den neuen Gehorsam: WA. 3; 17, 3 4; 250, 24f. 3; 649, 26f.; vgl. 649, 4ff. 251, 27ff. (daneben die caritas Z. 8ff.; z. St. vgl. 4; 19, 3f.). Zur fides als Autor des Gehorsams vgl. Anm. II 383 (mit dem Glauben ist auch die Gnade und die Liebe gesetzt).

[419] WA. 3; 17, 10f. 4; 355, 11f.; vgl. 3; 385, 21f (nach »voluntarios« ist nach der Hs. zu ergänzen: in amore) 391, 32 649, 4f. 4; 69, 25ff. 250, 24f. 27 233, 23f. 295, 17f. 387, 9 (5f.).

[420] WA. 3; 17, 7ff.

[421] WA. 3; 89, 23ff. 4; 387, 5f. Zur Verwendung von Mt. 26, 41 vgl. WA. 4; 215, 5f. (charakteristische Wortbildungen: spiritus promptificat — littera tardificat), hier auch die Einheit von spiritus und gratia (vgl. Z. 27f.).

Wohlgefallen, sondern nur an Gottes Gesetz, d. h. an Gottes Willen, mit dem sie ganz eins ist[422]. Sie beseitigt allen Widerwillen gegen Gottes Gebote, so daß der Mensch nun mit ganzem Herzen in Freiheit und mit Freudigkeit »auf Gottes Wegen wandelt« und alles aus Liebe zur Gerechtigkeit tut.

8. Die Merkmale der caritas

Nachdem die caritas als die Kraft des Gehorsams erschienen ist, müssen nun noch verschiedene Momente im caritas-Begriff beleuchtet werden, die im Verlauf der Untersuchung bisher noch nicht herausgetreten sind, die aber doch für das Gesamtbild der caritas Bedeutung haben.

Einleitend muß festgestellt werden, daß der caritas-Begriff in der ersten Psalmen-Vorlesung von dem fides-Begriff stark in den Hintergrund gedrängt wird. Bei der Wechselbeziehung von intellectus und affectus oder von cognitio und amor gibt Luther zwar öfter beiden Größen gleiches Gewicht, er kann sogar dem Affekt oder der Liebe größere Bedeutung beimessen, wenn es gilt, das Mißverständnis abzuwehren, als ob der Glaube als ein Erkennen nicht den ganzen Menschen erfasse und nicht auch sein affektives Verhalten in Bewegung setze. Da aber gerade für Luther der Glaube nicht ein Phänomen des Intellektes als einer partiellen Seelenpotenz ist, sondern ein totales Existenzverständnis vermittelt, ist im Glauben die entsprechende Affektion eingeschlossen, so daß Luther ohne weiteres den freien, bereitwilligen Gehorsam ebensogut in der fides Christi wie in der caritas oder in der gratia oder im spiritus verankern kann. Ich habe das bereits als ein Zeichen dafür gewertet, daß Luther in der Fortführung seiner früheren Gedanken nicht nur den spiritus und die caritas in einer Wirkungseinheit sieht, vielmehr auch den Glauben und die Liebe als eine unauflösliche, in dem heiligen Geiste oder in der Gnade beschlossene Einheit denkt. Das Gewicht verlagert

[422] WA. 3; 649, 4ff. 4; 247, 15f. 250, 23ff.; vgl. 3; 30, 10 (voluntarium beneplacitum). WA. 4; 387, 1f. 4ff. 233, 23.

sich nun sogar noch zugunsten der fides, weil Luther die Rechtfertigung dem Glauben und nicht einem eingegossenen Habitus der Gnadenliebe zuschreibt. Die ganze Psalmen-Vorlesung durchzieht der Gedanke, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird. Unter der iustitia versteht Luther durchgängig die iustitia fidei. Damit wird aus dem Blickpunkt der Scholastik der caritas ihre zentrale Funktion in der Rechtfertigung genommen, und der Glaube wird an eine Stelle gerückt, die er zuvor nicht hatte. Dementsprechend wird der Gnadenbegriff so ausgeweitet, daß er nicht mehr einen eingegossenen habitus, sondern das ganze unmittelbar in Gottes Barmherzigkeit ruhende Geschehen der Rechtfertigung bezeichnet[423]. Die gratia fidei, das ist die fides selber, rechtfertigt den Menschen; sie ist eins mit der misericordia dei[424]. Da Gottes Zuwendung zum Menschen immer ein Handeln Gottes am Menschen ist, darf die Rechtfertigung in der Gnade nicht von der Barmherzigkeit Gottes abgeschnitten und zu einer habitualen Qualität erklärt werden. In der gratia wie im spiritus erblickt Luther ein und dasselbe opus dei. Den spiritus befreit er aus der metaphysisch isolierten Stellung einer causa efficiens, so daß nun der spiritus sowohl im Glauben als auch in den geistlichen Affekten unmittelbar mächtig ist und im Verstehen des Glaubens wie im Trachten der Affekte sich selber erschließt, wenn er auch öfter speziell mit den Affekten identifiziert wird. Die gratia wird nicht mehr zu einer inhärenten Qualität eingedämmt, sondern als das ganze rechtfertigende opus dei in der Einheit mit dem handelnden Gnadenwillen Gottes begriffen. Trotz der grundsätzlichen Ausweitung auf das ganze Rechtfertigungsgeschehen wird zuweilen die gratia mit der caritas gleichgesetzt und der fides gegenübergestellt. Wenn Luther sagt, daß die caritas die plenitudo gratiae und die fides die plenitudo scientiae sei, so handelt

---

[423] Vgl. Anm. II 27 (Interpretation von misericordia durch gratia) und Anm. II 97 (Interpretation von dextera dei durch gratia). Auch in der Koppelung mit dem Begriff »miserator« deutet Luther »misericors« auf die rechtfertigende Gnade: WA. 4; 236, 19 243, 29ff. (anders 4; 248, 1ff. 252, 21ff. 163, 8f. 22, 7f.).

[424] WA. 3; 351, 36ff. 4; 236, 19.

es sich dabei um eine formelhafte, der Tradition entlehnte Äußerung, bei der Luther nicht unbedingt an einen habitus der Gnaden-Liebe denken muß[425]. Auch dort, wo Luther der Trias von intellectus, lux, fides die drei Begriffe gratia, ignis, caritas konfrontiert[426], wird die Gnade gewiß mit der aktualen Liebe zusammengefügt und außerdem nicht so ausschließlich mit ihr identifiziert, daß auf der anderen Seite der Glaube an der Gnade nur als deren Ausfluß oder als ein von ihr geformter habitus Anteil hätte. Aus der traditionellen Einheit der habitualen Gnaden-Liebe ist bei Luther die spezielle aktuale Präsenz der Gnade in der Liebe geworden. Im Hintergrunde steht dabei die umfassend rechtfertigende und nur aktual gegenwärtige Gnade. In der Konsequenz dieses Verständnisses der gratia wird auch die caritas nicht mehr über die anderen Tugenden als deren formgebendes Prinzip erhoben. Es bleibt bei den schwachen Anklängen dieses Gedankens an den Stellen, wo Luther im Anschluß an den Psalmtext die species der caritas über die pulchritudo der übrigen Tugenden stellt, aber den Begriff der forma ganz aus dem Spiele läßt[427].

Nachdem die grundsätzlichen Feststellungen Luthers caritas-Begriff von dem scholastischen Begriff eines rechtfertigenden und formgebenden habitus abgegrenzt haben, gehe ich bei der Analyse von Luthers Aussagen über die caritas davon aus, daß Luther den freien Gehorsam in demselben Sinne in der caritas wie in der fides, in der gratia oder im spiritus verankert, weil sie alle in dem einen aktualen opus dei eine Einheit bilden. Nur das zeichnet die caritas vor der fides aus, daß die caritas in der Ewigkeit bleiben, aber die fides aufhören wird. Denn die Liebe ist die Erfüllung und der Geist des Glaubens und die geistliche Gerechtigkeit, ohne die der Glaube tot ist[428]. Das ganze, ewig gültige Gebot Gottes ist in dem Liebesgebot Jesu zusammengefaßt. Jedoch ist die Liebe das Gesetz Christi nicht in der Form menschlicher, in Buchstaben verfaßter

---

[425] WA. 4; 126, 17; vgl. S. 122 (Anm. II 131).
[426] WA. 4; 304, 33ff.; vgl. S. 123 (Anm. II 135).
[427] Vgl. S. 80f.
[428] WA. 4; 353, 18ff.; vgl. außerdem S. 126 (Anm. II 148. 149).

Gesetze, die nur eine äußere, »fleischliche« Gerechtigkeit erzeugen. Christus lehrt sein Gesetz in der ihm allein möglichen Weise inwendig, indem er durch den heiligen Geist seine Liebe als das lebendige Gesetz des Geistes in den Menschen gibt[429]. Sein Gesetz der Liebe fordert nicht von außen ein äußeres Handeln, ohne den inneren freien Gehorsam des Herzens zu bewirken. Es ist selber der bereitwillige Gehorsam in der Macht des Geistes. Die caritas führt auf den vollkommenen Weg des Gehorsams, der mit dem Affekt und nicht nur mit dem Werk geleistet wird[430]. Aber der Weg der Liebe ist der Weg des Kreuzes. Wer nur aus Furcht vor Schande und aus Hoffnung auf moralische Reputation sich heuchlerisch um eine iustitia exterior bemüht, der geht nur einen scheinbar guten Weg, der in Wahrheit, auf den spiritus gesehen, verderblich ist und in den Tod führt. Den Heuchlern moralischer Gerechtigkeit wird das Wort vom Kreuz zum Ärgernis; sie verschmähen die lex caritatis, weil sie nicht erkennen, daß die Liebe nicht müßig sein kann und gerade im Leiden eingeübt werden will, und daß die bona spiritualia nur unter dem Kreuzesweg der Liebe verborgen sind, während der bequeme Weg äußerer Gerechtigkeit die mala spiritualia des inneren Ungehorsams verdeckt[431]. Nur diejenigen, die der lex caritatis bereitwillig folgen, wissen, daß sich unter der moralischen Gerechtigkeit das Unheil verbirgt in der Gestalt der Knechtschaft des Geistes und der Herrschaft des Fleisches in der Eigengerechtigkeit, daß aber in der caritas unter dem Kreuz die Freiheit und Freude des Geistes verborgen ist[432]. Worin bestehen nun aber die Leiden, in denen sich die caritas bewährt, deren sie sich voll Freude rühmt? Es ist das Gericht Gottes über den homo exterior; es sind die mortificationes veteris hominis, unter denen der homo spiritualis et interior seine Gerechtigkeit, sein Leben findet[433]. Die Liebe entzieht sich nicht der Verurteilung des äußeren,

---

[429] WA. 4; 355, 8ff.
[430] WA. 4; 354, 12ff.
[431] WA. 4; 354, 31ff.
[432] WA. 4; 355, 20ff. (15ff.); vgl. 354, 34f.
[433] WA. 4; 354, 39ff. 355, 15ff.

fleischlichen Menschen, weil sie nicht im handgreiflichen Vorteil, in der moralischen Reputation oder in der Eigengerechtigkeit die bona carnalia sucht. Mit ihrem geistlichen Trachten konstituiert sie den homo spiritualis im Gegensatz zum homo carnalis, der nach dem Fleisch trachtet und den Geist haßt[434]. Hier zeigt sich wieder die Doppelrelation des Affektiven. Denn während der homo carnalis die sichtbaren, fleischlichen Güter liebt und die unsichtbaren, geistlichen Güter verschmäht, gehorcht der homo spiritualis dem Gesetz oder dem Willen Christi im amor invisibilium und im gleichzeitigen contemptus omnium invisibilium. In diesen beiden Affekten, in der Liebe zu den unsichtbaren, geistlichen Gütern und in der Verachtung der sichtbaren, fleischlichen Güter, vollzieht sich im Gehorsam der caritas unter dem Kreuz Christi das, was Luther das eine Mal zusammenbindet als destructio des homo carnalis und aedificatio des homo spiritualis und das andere Mal als crucifixio (mortificatio) carnis und sanctificatio spiritus[435]. So bringt die caritas als die Liebe zu den unverfügbaren Gütern und die mit ihr verbundene Absage an die verfügbaren Güter den Menschen zugleich in ein neues Verhältnis zu sich selbst, das Luther in der Heiligung des Geistes und in der Kreuzigung des Fleisches beschreibt. Das Verhältnis zum Mitmenschen ergibt sich offenbar erst aus diesen Relationen des Menschen zu den bona und zu sich selbst. Die Beziehungen einerseits zu den bona carnalia und zur caro sowie anderseits zu den bona spiritualia und zum spiritus dürfen nicht auseinandergerissen werden, weil das Wesen der caro wie des spiritus nicht an sich, sondern nur in deren Relation zu den entsprechenden

---

[434] Das geistliche Trachten der Liebe schließt ein gleichartiges Hoffen ein: WA. 4; 355, 24ff. Denn während die Heuchler äußerer, moralischer Gerechtigkeit in ihrer Ehre oder ihrem Vorteil eine res in conspectu hominum sich erhoffen (vgl. 4; 355, 20), leben die homines spirituales in der bloßen Hoffnung und können in ihrem Leben unter dem Kreuz, das ihnen die verfügbaren Güter des äußeren Menschen entzieht, vor den Menschen nichts vorweisen. Sie haben ihre Vollkommenheit coram deo in dem spiritus und in der caritas.

[435] Zu dem Zusammenhang WA. 4; 354, 39ff. (355, 15ff.; vgl. auch 356, 3ff.) und WA. 3; 104, 27f.

Gütern begriffen werden kann, und weil umgekehrt sich der Charakter der bona carnalia und spiritualia erst daraus ergibt, daß sich auf sie das Sinnen und Trachten der caro oder des spiritus richtet. Fleisch und Geist meinen zwei sich ausschließende Weisen des menschlichen Daseins. Deshalb können ohne weiteres die Begriffe homo carnalis und homo spiritualis an die Stelle der Begriffe caro und spiritus treten. Der homo carnalis sucht in den verfügbaren Gütern, zu denen in der höchsten Potenz der sensus proprius, die voluntas propria und die iustitia propria gehören, sich selber zu gewinnen, seiner selbst mächtig zu werden. Der homo spiritualis hingegen verzichtet auf die Selbstbemächtigung in den verfügbaren Gütern; er ist der Macht des heiligen Geistes ausgeliefert und trachtet in der Liebe nach dem, was Gottes, Christi oder des Geistes ist; er tut den Willen Gottes im freien Gehorsam.

Die affektive Macht der caritas, mit der sie den ganzen Menschen ergreift, wird mit traditionellen Ausdrücken wie ignis, calor, ardor belegt. In dem peccator, der in seiner Sünde kalt und tot gewesen ist, entzündet die caritas ein neues, belebendes Feuer[436]. Nach beiden Seiten hin wirkt das Feuer der Liebe: Im Feuer des göttlichen Gerichtes eifert die Liebe gegen die Sünde und vollzieht damit das Gericht am homo carnalis[437]. In sich selbst aber entflammt die caritas das Herz in der Liebe zu Gott und den bona spiritualia[438]. Die freudige Liebe zu den himmlischen Gütern löst die in der Liebe zu den visibilia innerlich erkalteten und erstarrten Herzen, so daß die vom »Fluß« der Liebe Ergriffenen nicht mehr vor den Leiden, in denen sie der irdischen Güter beraubt werden, zurückschrecken[439]. Das Feuer der caritas ergreift den ganzen Menschen

---

[436] WA. 3; 114, 6ff. (5f.).

[437] WA. 3; 114, 5f. 73, 13f. 219, 8ff. 251, 8ff. 426, 37ff. (grundsätzliche Bestimmungen über den zelus und sein Verhältnis zum amor) 445, 31 593, 22f. 4; 494, 13f.

[438] WA. 3; 475, 8ff.

[439] WA. 4; 414, 16ff. 3; 222, 18ff.: das innere Feuer der caritas bringt das äußere Feuer der Begierde zum Erkalten und umgekehrt; die Affektion durch die geistlichen Güter (amor dei) und die Affektion durch die irdischen Güter (amor carnis) schließen sich aus; vgl. 3; 588, 20ff. 589, 3f. 475, 7ff. 450, 16f. 4; 347, 8ff.

und heiligt ihn durch und durch, indem es alles Schlechte verzehrt[440]. Das traditionelle Bild für heiligende Wirkung des ignis caritatis ist das holocaustum, das vollkommene Brandopfer. Im geistlichen holocaustum wird der homo exterior mit seinen Begierden getötet, damit er nicht mehr der Sünde dient, und wird von der Liebe entzündet, um Gott im Beten, Loben und Danken als heiliges und lebendiges Opfer (Röm. 12, 1) dargebracht zu werden[441]. Mit dem Kreuzigen des alten Menschen und mit dem Eifer gegen die eigene Sünde reichen die Funktionen der caritas in den Bereich der Buße hinein. Da aber, aufs Ganze gesehen, in Luthers Anschauung von der Buße unter dem Leitbegriff des iudicium nicht die caritas, sondern eher die fides die zentrale Funktion innehat, kann hier darauf verzichtet werden, diesen Gedankenkomplex zu entfalten. Vogelsang hat dargelegt, wie das Selbstgericht der Buße als das Gerichtsurteil Gottes über den Menschen mit dem Rechtfertigungsurteil Gottes zusammen das eine opus dei bildet und wie beide in ihrer Einheit im Kreuz und in der Auferstehung Christi begründet sind[442]. Dem entspricht, daß der contemptus visibilium und der amor invisibilium oder die crucifixio carnis und die sanctificatio spiritus zusammengehören als die zwei Seiten des Willens Christi, den die caritas, das Gesetz Christi in uns, aus der Kraft des heiligen Geistes und nicht als menschliche Leistung realisiert. Es braucht auch nicht noch ausdrücklich aufgewiesen zu werden, daß Luther unter der Tötung des Fleisches und Heiligung des Geistes nicht die werkhafte Praxis mönchischer Askese versteht. In der Sprache des Mönchtums redet er von dem richtenden und rechtfertigenden Handeln Gottes, das auch in der Affektbewegung der caritas den ganzen Menschen erfaßt.

Die mortificatio carnis und die sanctificatio spiritus müssen eingeordnet werden in die umfassende Doppelbewegung des Affektes im contemptus visibilium und amor invisibilium[443].

---

[440] WA. 3; 593, 37f.

[441] WA. 3; 377, 1. 20ff. 22ff. 380, 27ff. 56, 21ff.

[442] E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 124ff.

[443] WA. 3; 104, 27f. 218, 28ff. 221, 10ff. (zur Deutung von Idithum vgl. 3; 352, 23ff. 526, 16) 565, 15 4; 86, 31f. 102, 14ff. Vgl. Anm. II 314.

Da die sanctificatio spiritus als eine Liebe zu den unsichtbaren, geistlichen Gütern, d. h. als eine Liebe zu Gott selber, zu Gottes Willen, Wort, Gesetz, Gnade und Heil interpretiert wird[444], wird der Mensch im Gehorsam der caritas sowohl negativ durch die mortificatio carnis von sich selbst, von der Eigenliebe des homo carnalis, distanziert als auch positiv dazu befreit, das zu lieben, was er nicht zu eigen hat, was allein in dem Willen und in der Macht Gottes beschlossen liegt.

Stets empfängt der amor seine Qualifikation aus seinem Gegenstand in den sichtbaren oder unsichtbaren, irdischen oder himmlischen, zeitlichen oder ewigen, fleischlichen oder geistlichen Gütern[445]. In den geistlichen Gütern richtet sich die Liebe auf Christus[446] oder auf Gott[447], der auch direkt das obiectum dilectionis genannt wird[448]. Weil das menschliche Herz nicht ohne Liebe sein kann, liebt es mit Notwendigkeit die verfügbaren, nichtigen Güter, wenn es nicht Gott und seine Güte, Wahrheit und Gerechtigkeit liebt[449]. Wie spiritus und caro einander entgegengesetzt sind, so schließen sich der amor spiritus und der amor carnis gegenseitig aus[450]. Entweder ist der Mensch unter der Herrschaft der caro im amor mundi entflammt und im amor dei erkaltet, oder er wird durch den heiligen Geist vom amor dei entzündet und ist dem amor mundi abgestorben[451]. Mit der Liebe zum einen ist immer die Ablehnung des anderen gepaart: der amor caelestium hat den contemptus mundi im Gefolge, und umgekehrt geht mit dem amor terrenorum das odium caelestium Hand in Hand[452]. Es ist nicht möglich, die himmlischen Güter in einem höheren

---

444 WA. 3; 331, 26f.

445 WA. 3; 104, 27f. 201, 25ff. 216, 20f. 218, 28ff. 221, 10ff. 222, 18ff. 439, 16f. 475, 8ff. 565, 15 4; 70, 15ff. 86, 31f. 102, 14ff. 176, 16ff. 342, 20f. 347, 8ff. 414, 18ff. 3; 48, 28ff. 49, 14ff.

446 WA. 3; 434, 5f. 4; 102, 30f. 38f. (35).

447 WA. 3; 73, 2f. 174, 33f. 582, 33f. 583, 2. 5f. (9f.).

448 WA. 3; 124, 22.

449 WA. 3; 48, 28ff. 49, 21f.

450 WA. 3; 475, 8ff.

451 WA. 3; 588, 20ff. 222, 18ff.

452 Vgl. Anm. II 443. 445.

Grade und daneben die irdischen Güter in einem geringeren Grade zu lieben.

Die Liebe hängt so sehr an ihrem jeweiligen Gegenstand, daß sie schließlich eine Vereinigung mit ihm bewirkt. Luther übernimmt diesen überlieferten neuplatonischen Gedanken von der vereinigenden Kraft der Liebe. Wie der fleischliche Affekt sich an die caro klammert[453], so heftet sich der geistliche Affekt an das Wort Gottes[454]. Das Bekenntnis des Psalmisten zu Gott in Ps. 62,9 »adhaesit anima mea post te« deutet Luther auf den Gehorsam der Liebe[455]. Ebenso bestimmt die Liebe das Verhältnis der Gläubigen zu Christus und zur Kirche: sie umgeben Christus per amorem et adhaerentiam[456] und hangen ihm an durch das vinculum caritatis[457], wie sie in der caritas auch der Kirche anhangen[458]. Denn die Liebe schließt die Liebenden zu einer Einheit zusammen, sie verbindet die Glieder der Kirche — allen voran die Apostel[459] — untereinander und fügt Christus und die Kirche so zusammen, daß Haupt und Leib den einen Christus mysticus bilden[460]. In dieser affektiven Vereinigung mit ihrem Gegenstand verwandelt die Liebe das liebende Subjekt in das geliebte Objekt[461]. Der neuplatonische Grundsatz von der vereinigenden und verwandelnden Kraft der Liebe[462] gilt von jedem Objektbezug:

---

[453] WA. 4; 284, 2f. (der Text hat das affektive Wort »adhaerere«).

[454] WA. 4; 285, 1f. (im Text wieder das Stichwort »adhaerere«).

[455] WA. 3; 358, 18f.; vgl. 4; 63, 20f. (Zgl. Ps. 90, 14; hier liest der Hebraeus »adhaesit« statt »speravit«). — Ps. 62, 9 interpretiert die Glossa interl.: »adhaesit« caritate »anima mea post te« ut sequatur te. Lyra: fervente dilectione (ebenso in der moralischen Auslegung).

[456] WA. 4; 38, 4f.

[457] WA. 3; 145, 20 (der Ps.-Text hat »adhaeserunt«).

[458] WA. 3; 269, 25 (Stichwort ist »complecti«).

[459] WA. 3; 388, 28 (Apostoli »coniuncti« per caritatem et animo).

[460] WA. 3; 254, 25ff.; vgl. 249, 38ff.

[461] WA. 4; 263, 37ff. 3; 56, 24 397, 9ff.

[462] Das im Mittelalter allgemein anerkannte Axiom lautet bei Dionysius Areopagita, de div. nom., c. 4, n. 15 (n. 180 Pera): Amorem ... unitivam quandam et concretivam intelligimus virtutem. Vgl. Thomas, STh I II q. 28, a. 1 (sed c.). Bonav., Sent. II d. 39, dub. 1; Sent. III d. 27, a. 1, q. 2, ad 6. Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 2, concl. 6, N (vgl. concl. 5, M).

Qualia quisque diligit, talis fit[463]. Je stärker der Mensch die geschaffenen Dinge statt des Schöpfers liebt, desto mehr entfernt er sich von Gott, dem Schöpfer, und nähert sich in seinem Innern den irdischen Gütern[464]. Dabei wird sein Herz in seiner Liebe zum Nichtigen selber nichtig[465]. Denn wer etwa das Geld liebt, der meint sich selber im Geld zu finden, und gibt mit dem Verlust des Geldes sich selber verloren. Sein Wille ist in der Liebe zum Geld mit diesem völlig eins geworden[466]. Aber auf der anderen Seite verwandelt die caritas in den Geist[467]. Darunter versteht Luther jedoch nicht einen mystisch-ekstatischen Zustand, sondern den lebendigen, freien Gehorsam des Geistes, der nichts kennt und liebt als den Willen des lebendigen Gottes. Wie hier die verwandelnde Kraft der caritas in der Macht des Geistes beruht, so daß eigentlich der heilige Geist den liebenden Willen in sein eigenes Wesen verwandelt, so kann Luther nun auch von der Wirkungsmacht des Wortes

---

[463] WA. 3; 66, 39 (Luther fährt fort Z. 39f.: ideo cor diligens vanitatem fit vanum et vanitas) 4; 263, 37ff. Schol. Ps. 113b, 8: Haec autem omnia facit amor mirabilis in viribus suis, qui transmutat amantem in amatum, sicut b. Augustinus dicit: »terram diligis, terra es; aurum diligis, aurum es; deum diligis, deus es«. — Augustin, in 1. Ep. Joh., tr. 2 (ML 35, 1997): talis est quisque qualis eius dilectio est. Terram diligis? Terra eris. Deum diligis? Quid dicam? Deus eris? Vgl. WA. 56, 241, 3ff. — Bonaventura spricht öfter von dem transformari in amatum, das dem Liebenden in der einigenden Kraft der Liebe widerfährt. Besonders aufschlußreich für die Eigenart der kognitiven und der affektiven Potenz (Doppelrelation von amor und odium) ist Sent. III d. 26, a. 2, q. 1, ad 2: potentia cognitiva consimili actu et consimili ratione negotiari potest super utrumque oppositorum ... sed affectiva non sic, immo si appetit unum oppositorum, reliquum respuit; si amat unum, reliquum odit, per se loquendo. Et ratio huius est, quia affectiva magis unit ipsi affectabili quam cognitiva cognoscibili; unde amor transformat amantem in amatum. — Ausführlich handelt über die unio und transformatio in der Liebe Gerson, de myst. theol. spec., cons. 40. 41 (3, 393f. DuPin). — Wegen der Vereinigung der Liebe mit ihrem Gegenstande empfangen nun auch die Objekte ihre Bezeichnungen von dem Affekt, der an ihnen hängt: WA 4; 199, 33ff. Rgl. Ps. 105, 14.

[464] WA. 3; 487, 32ff. (28ff.).

[465] WA. 3; 66, 39f. (vgl. Anm. II 463).

[466] WA. 4; 264, 1ff. (= Forts. zu 263, 37ff., s. Anm. II 463).

[467] WA. 3; 56, 24f.

reden. Die heilige Schrift hat die Macht, den, der sich ihr in Liebe hingibt, in ihr eigenes Wesen zu verwandeln und ihm ihre Vollkommenheiten, ihre Tugenden, ihre Weisheit und Wahrheit mitzuteilen[468]. Der Mensch kann nicht die Schrift sich assimilieren, sondern muß sich der verwandelnden Macht der Schrift ausliefern. Im Gehorsam gegen das Wort Gottes empfängt er dann für sich die Prädikate des Wortes.

Wenn man bedenkt, daß Luther nur verhältnismäßig selten, noch dazu oft unter dem Einfluß des Psalmtextes, von der einigenden und verwandelnden Kraft der Liebe spricht, dann bemerkt man an diesem Punkte seine Distanz von der Mystik, wo diese Eigenschaft der Liebe entscheidendes soteriologisches Gewicht hat, was bei Luther nicht der Fall ist. Bei ihm steht der Glaube, der intellectus und die iustitia fidei, im Mittelpunkt. Neben der Liebe hat auch der Glaube einigende Kraft. Da sich Gott mit uns geistlich per fidem et caritatem verbindet, empfangen alle, die Gott anhangen, aus dieser Vereinigung mit Gott Leben[469]. Aber nicht nur in der Verbindung mit der Liebe[470], auch für sich stiftet der Glaube eine Adhärenz, und zwar vor allem an dem Worte[471]. Wenn Luther eine Zentral-Stelle für die mystische Anschauung von der unio in der Liebe — Ps. 72, 28 — auf die fides deutet[472], dann darf man darin je-

---

[468] WA. 3; 397, 9ff. (7ff.); vgl. 399, 17ff. (vgl. Anm. II 136). Den Gedanken der Verwandlung mit dem augustinischen Satz WA. 3; 397, 16 bringt Bonaventura bei der Beschreibung der Wirkungsmacht der eucharistischen Speise und nicht des Wortes! De praeparatione ad Missam, c. 1, n. 13: comedens incorporatur Christo et transit in unitatem et amorem spiritus Christi. Ideo dictum fuit beato Augustino (Conf. 7, c. 10, n. 16): »Non ego mutabor in te, sed tu mutaberis in me«, i. e. in mei similitudinem, scil. bonitatem, sanctitatem etc.

[469] WA. 4; 8, 10ff.

[470] WA. 4; 91, 10 128, 11f. (beide Male zum Textwort »adhaerere«). Zu Ps. 2, 12 »Osculamini filium« (von Lyra, Per., Fab. (adv.) und Reuch. überlieferte Übersetzung) bemerkt Luther (3; 34, 11f.): vult propheta in isto verbo significantissimo hortari ad adhaerentiam, fidei unionem et caritatem et reverentiam Christi.

[471] WA. 4; 322, 15f. (vgl. Zgl. z. St. 285, 1) 345, 22f. 436, 22 (vgl. Rgl. z. St., Z. 31f.) 3; 399, 17ff. 4; 512, 5f.

[472] WA. 3; 476, 5f. Zgl. Ps. 72, 28: »Mihi autem adhaerere« nunc per fidem, tunc in specie »Deo bonum est« scil. totum, extra quod nullum aliud.

doch nicht gleich eine ausgesprochene Kritik an der Mystik sehen. Denn einmal begegnen auch in der Scholastik ähnliche Wendungen[473], sodann wird in der exegetischen Tradition an dieser Stelle sowohl die fides als auch die caritas eingeführt, so daß durch die Erwähnung der spes im folgenden Versteil alle drei theologischen Tugenden erscheinen[474]. Einen Ansatzpunkt

---

[473] Thomas (STh 2 II q. 17, a. 6, co.) spricht bei allen drei theologischen Tugenden von einem inhaerere oder adhaerere deo, allerdings mit dem Unterschied, daß die caritas sich an Gott heftet propter seipsum und so mit ihm vereinigt (mentem hominis uniens deo per affectum amoris), während fides und spes Gott anhangen »sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt« (fides: inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem; spes: prout est nobis principium perfectae bonitatis). In der scholastischen Bestimmung der fides als eines vom Willen gestützten assensus ist der Begriff der Adhärenz mitgesetzt, und zwar in einer affektiven Färbung, da eben der Wille zum assensus bewegt. Vgl. für Luther einige Stellen in Anm. II 471, wo auch der assensus fidei erscheint. Zur Scholastik vgl. Anm. I 141; außerdem: Thomas, STh 2 II q. 4, a. 1 und a. 2; ebd. q. 2, a. 1, ad 3. Bonav., Sent. III d. 23, a. 1, q. 5, co.: fides formata . . . veritati non visae facit adhaerere (vgl. ebd. ad 3: intellectum facit assentire ipsi veritati; ebd. q. 2, co.: intellectus non habilitatur ad assentiendum ipsi veritati primae secundum suum iudicium, sed secundum voluntatis imperium). Das adhäsiv-affektive Moment in der fides zeigt sich auch bei der Erörterung der Glaubensgewißheit; ebd. q. 4, co.: certitudo adhaesionis . . . respicit ipsum affectum. Si loquamur de certitudine adhaesionis, sic maior est certitudo in ipsa fide quam sit in habitu scientiae, pro eo quod vera fides magis facit adhaerere ipsum credentem veritati creditae quam aliqua scientia alicui rei scitae. — Im strengen Sinne ist die Adhärenz jedoch die Wirkung der caritas (die obigen Aussagen gelten so nur von der fides formata); Sent. III d. 27, dub. 1: fidei . . . est dirigere et spei est erigere et caritatis adhaerere. ebd. a. 1, q. 2, ad 6: caritas adhaeret et adhaerere facit summae bonitati; et iste est eius actus primus et unicus (das adhaerere deo ist der actus caritatis principalis; zitiert wird dazu 1. Kor. 6, 17 und Dionys., de div. nom., c. 4, n. 15).

[474] Lyra: per fidem et caritatem in praesenti. Ludolf: »Mihi autem adhaerere deo« modo in praesenti per voluntatem, fidem et caritatem »bonum est«, quia hoc est totum bonum meum, et in futuro per speciem, quia nihil melius est quam videre deum facie ad faciem; et quamdiu in peregrinatione sum, dum non est mihi res, bonum est mihi »ponere in domino deo« non in creatura »spem meam«. Perez: melius est adhaerere deo per fidem et caritatem et ponere spem in eo.

für neue theologische Gedanken bei Luther kann man am ehesten darin erblicken, daß der Glaube sich an das Wort hängt[475].

Nach dem Doppelgebot der Liebe tritt neben die Liebe zu Gott noch die Liebe zum Nächsten[476]. Das Verhältnis der Nächstenliebe zur Gottesliebe ergibt sich aus der »Regel«: Quia deus nostris bonis non eget, statuit ut quicquid proximo retribuimus, sibi retributum sit et sic satisfactum[477]. Damit wird der amor dei nicht aufgehoben, wohl aber wird alle fromme Werkerei von ihm ausgeschlossen. Die Liebe zu Gott ist dann als die Liebe zu Gottes Wort und Willen der grundlegende Gehorsam des Willens, dessen Werke frei sind für den weltlichen Dienst und nicht dazu dienen müssen, einen religiösen Gehorsam in frommen Werken zu konstituieren. Die innere Existenzbewegung, bei der sich der Geist (spiritus) als facies in der Erkenntnis und Liebe Gott zuwendet und sich im contemptus von den irdischen Dingen abwendet, gibt den Leib (corpus) frei, nun tatsächlich als dorsum in den weltlichen Dingen die Liebe zu üben[478]. Denn was nun in der äußeren, leiblichen Existenz nach dem inneren, verborgenen Gesetz der Liebe getan wird, davon weiß derjenige nichts, der sich so im Gehorsam nach dem ausstreckt, was vor ihm liegt, und das vergißt, was hinter ihm liegt. Er vollbringt die Werke der Liebe auf der »Rückseite« seiner Existenz, während er das »Gesicht« seiner Existenz nur Gott und dem Worte Gottes zugekehrt hat. So hat sein »Gesicht« eine Offenheit zu Gott, die nicht durch die Werke verdeckt wird, während sein »Rücken« unter dem Joch Christi (Mt. 11, 30), d. h. in dem Gehorsam der Liebe, in Wahrheit frei ist zu den weltlichen

---

[475] Vgl. Anm. II 471 und 468 (zu S. 220f.). Kennzeichnend für Luther ist aber auch vielleicht, daß er alles auf die fides stellen kann (Anm. II 472), ohne die caritas erwähnen zu müssen, die doch selbst für Thomas erst die volle Adhärenz bewirkt.

[476] WA. 3; 426, 37 394, 31.

[477] WA. 3; 210, 36ff. Schol. Ps. 36, 21; vgl. Zgl. und Rgl. z. St. 207, 4ff. 27ff. Vgl. E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 139f.

[478] WA. 3; 396, 14ff. 399, 13ff. 386, 15ff.; vgl. zu diesen Ps. 67, 14 auslegenden Stellen Anm. II 136. Zu dem Gedanken von der facies und dem dorsum der Existenz vgl. Anm. II 122.

Werken der Liebe. Die Werke folgen ihm nach (Apk. 14, 13); sie folgen aus dem guten Willen des freien Gehorsams wie die guten Früchte am guten Baum[479]; sie folgen dem Glauben, der sich an das verbum dei klammert. Die Werke der Liebe sind auch die des Glaubens[480]. Diese Existenz hat coram hominibus nur die spes und ihre res nur coram deo, weil sie ihre Hoffnung nur auf Gott setzt. Die zukünftige Vollkommenheit ist jedoch bereits gegenwärtig unverfügbar wirksam im heiligen Geist und in der Liebe mit ihren Früchten[481].

Ein neues, vertieftes Verständnis der Nächstenliebe könnte dadurch wieder verschüttet werden, daß dem amor proximi ein berechtigter amor sui vorgeordnet wird in dem Gedanken, daß nur jene Selbstliebe, die für sich selber das bonum des Heils erstrebt, auch den Nächsten in der Beförderung des Heils lieben kann[482]. Der ordo caritatis will jedoch darin beobachtet sein, daß sich der Christ zuerst selber unter das Gericht des Wortes stellt, um sich secundum carnem töten, secundum spiritum aber zum Leben erwecken zu lassen. Erst dann kann sich die Liebe zum Nächsten erweisen, indem sie auch den anderen unter das Gericht und die Gnade des Evangeliums ruft. In diesem ordo sucht die Liebe von Anfang an nicht das Ihre, auch nicht als subjektives Heilsgut. Sie sucht das Wort und Werk Gottes und wird in der Preisgabe des Eigenwillens frei zu der Liebe, die auch den Nächsten unter dem Wort wissen will. So mag die Liebe bei sich selber anfangen und zunächst Gott anrufen, daß die Anfechtung nicht die Oberhand gewinnt. Sie wendet sich zu Gott, weil sie seiner Hilfe ständig bedarf, weil sie in sich ohne Kraft ist. Nur im bleibenden Angewiesensein auf Gott kann sie sich dann an den anderen wenden, um dort, wo der Glaube fehlt, die Übermacht des Unglaubens zu überwinden und der Kraft Gottes zum Siege zu verhelfen[483]. Hier ist die caritas zuerst und zuletzt unlöslich mit dem Worte verbunden: sie will weder für

---

[479] WA. 3; 25, 15ff. 77, 7f. 4; 83, 33ff. 239, 33ff.
[480] WA. 4; 84, 3ff.; vgl. S. 127.
[481] WA. 4; 355, 24ff.; vgl. Anm. II 434.
[482] WA. 3; 445, 32f. 282, 14f. (vgl. Z. 4ff.).
[483] WA. 3; 445, 28ff.

sich noch für den anderen ein objektives Heilsgut, sondern die Preisgabe des eigenen Selbst wie des anderen an die Unverfügbarkeit Gottes in seinem Gericht und in seiner Gnade. Damit ist nun doch ein Ansatz gefunden für ein neues Verständnis der Liebe, das den amor sui an seiner Wurzel angreifen kann, das den amor dei nicht mehr in metaphysischen Kategorien zu denken braucht und das den amor proximi von den Wertbegriffen einer ontologischen Güterlehre lösen kann. Die Nächstenliebe in den irdischen Dingen wird damit nicht entwertet.

Die Nächstenliebe wird charakterisiert durch die allgemeinen Bestimmungen des facere bona proximis und des ferre mala ab eis[484]; das bedeutet, daß die caritas nach Gottes Art verfährt, der auf Böses mit Gutem antwortet und nicht in der menschlichen Weise nur das Gute mit Gutem vergilt[485]. Und wie Gott übt die Nächstenliebe die aequitas, indem sie Freund wie Feind, alle in gleicher Weise liebt. Ohne Ansehen der Person tut sie den Feinden nicht weniger Gutes als den Freunden. Ihr gilt einer gleich wie der andere. Wer so liebt, der gleicht dem Kreis, der vollkommenen geometrischen Figur: nach allen Seiten gleich rund und vollkommen, zeigt er sich allen gleich[486]. Die Liebe erträgt zwar die mala, die ihr von anderen widerfahren, aber sie eifert auch gegen die mala spiritualia, auf die sie trifft[487]. Das Gute, das sie beim anderen liebt und fördert, ist nicht das, was an ihm menschlich sympathisch ist, sondern es ist Gottes Heil für den Nächsten. Weil Gottes Barmherzigkeit grenzenlos ist, hat das neutestamentliche »Priestertum« die Vollmacht der Liebe, den empfangenen Segen Gottes an die anderen Menschen weitergeben zu können, aber auch den inneren Drang der Liebe, für das Heil aller Menschen zu beten[488]. Die caritas als die lex Christi stellt den Menschen in die humilitas hinein, so daß er sich allen anderen untertan (inferior) und zum Schuldner aller

---

[484] WA. 3; 396, 22.

[485] WA. 4; 269, 23ff.

[486] WA. 3; 77, 2ff. 74, 29ff. 91, 1ff. 145, 36f. 209, 11.

[487] WA. 3; 426, 37ff.; vgl. 101, 32ff.

[488] WA. 4; 159, 15ff. 256, 34ff. 3; 44, 19f. 4; 397, 19ff. 3; 432, 1f. 448, 38ff. Vgl. E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 137ff.

anderen macht, um allen zu Dienst zu sein und des anderen Last zu tragen[489]. So stark macht die Liebe den neuen Menschen, daß er auch die Sünden und Schwachheiten aller anderen wie seine eigenen auf sich nehmen und in der affektiven Teilnahme vor Gott bringen kann[490]. An sich selber hat die Liebe kein Gefallen, sie will nur dem anderen zu Gefallen sein und ihm zu seinem Heil verhelfen. Damit erfüllt sie das Gesetz Christi, der nicht an sich selber Gefallen hatte und sich in seiner ganzen Vollkommenheit für den elendesten Sünder in den Tod gegeben hat, den er nun in sich so reich gemacht hat, daß er wieder andere reich machen kann[491]. Gottes Handeln an uns und in uns erstreckt sich dann durch uns auf die anderen, vermittelt ihnen das Heil und befähigt sie wiederum zu guten Werken[492]. Über den Bereich des kirchlich-priesterlichen Dienstes der Nächstenliebe hinaus werden die Linien von Luther allerdings noch nicht weit ausgezogen. Es ist die Predigt der Kirche, die von der humilis caritas getragen wird, da das Wort Gottes die Anfechtung durch den sich widersetzenden Unglauben und Irrtum mit sich bringt. Doch die Gläubigen wagen diesen geistlichen Kampf und suchen nicht eigene Ruhe und Sicherheit. Die caritas treibt sie dazu, auch unter den Gefahren der Anfechtung den anderen mit der Predigt zu helfen[493]. Daneben dient im kirchlichen Bereich selber einer dem anderen in der Liebe. Gerade die Inhaber geistlicher Ämter sollen diese nicht im Hochmut ausüben, sondern in echter, fürsorgender Liebe auf das Heil der ihnen anvertrauten Gläubigen bedacht sein[494]. So wird die ecclesia zu der Gemeinschaft derer, die sich gegenseitig lieben[495], die in der Einheit der Liebe wie des Glaubens und der Hoffnung einmütig zusammenstehen[496].

---

[489] WA. 4; 361, 4f. 359, 20 3; 559, 28ff.

[490] WA. 4; 147, 35ff. 3; 430, 24ff. 432, 15ff. 440, 25ff. Vgl. E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 140.

[491] WA. 4; 244, 6ff. Vgl. E. Vogelsang, a. a. O., S. 137 Anm. 3.

[492] WA. 4; 53, 8ff.

[493] WA. 4; 359, 15ff.

[494] WA. 3; 559, 27ff.

[495] WA. 3; 394, 27ff. 386, 12f. 27ff. 4; 503, 13ff.

[496] WA. 3; 132, 38 388, 28f. 385, 7ff. 4; 239, 36ff.

9. *Die spes und ihr Verhältnis zur fides*

Luther redet in der ersten Psalmen-Vorlesung verhältnismäßig — verglichen mit den Aussagen über die fides — unprofiliert von der spes. Die spes wird zumeist nur beiläufig, dazu noch oft im bloßen Anschluß an den Text, erwähnt, ganz im Unterschied von der fides, die immer wieder mit vollem Gewicht und im freien Gebrauch eingeführt wird. Einige für die spes kennzeichnende Züge wurden bereits aufgewiesen, als die theologischen Tugenden und die Affekte behandelt wurden.

Als christliche Hoffnung unterscheidet sich die spes von dem natürlichen Affekt des Hoffens durch ihren Inhalt. Wie alles Hoffen richtet sich auch das christliche Hoffen auf das Zukünftige. Die Zukunft der christlichen Hoffnung liegt jedoch nicht in den zeitlichen, sondern in geistlichen Gütern, die in ihrer Ewigkeit allein Zukunft verbürgen und darum im qualifizierten Sinne futura heißen[497]. Den Anspruch, spes futurorum zu sein, erhebt die christliche Hoffnung im Unterschied zu allem anderen Hoffen, weil sie auf die echte Zukunft eines zukünftigen Lebens hoffen läßt. Das zukünftige Leben erscheint zwar als ein Leben in geistlichen, unsichtbaren, ewigen Gütern, es ruht aber letztlich in Gott selber[498], in seiner unverfügbaren Macht, dem Menschen aus sich und in der Gemeinschaft mit sich ewiges Leben zu schenken. Darum betont Luther das sperare in deo (in deum) in seiner Ausschließlichkeit[499]. Eine Hoffnung, die für sich in fleischlich eigennütziger Weise Gottes Gaben erhofft und

---

[497] WA. 3; 334, 35ff. (vgl. 329, 7f.) (352, 22) 595, 8 (2ff.) 596, 23f. 4; 198, 35ff. 330, 24f. 347, 3ff. 3; 202, 33f. 131, 14f. (12ff.) 227, 21ff. 4; 360, 6f. (vgl. 359, 35ff.).

[498] WA. 4; 275, 1f. 21ff.

[499] WA. 3; 411, 10f. (377, 26f.) 4; 451, 18ff. In der Druckbearbeitung WA. 3; 56, 31ff. unterscheidet Luther zwischen dem sperare in domino, das den Grund seiner Gewißheit nur in Christus hat, und dem sperare in dominum, bei dem der Herr das Ziel der Hoffnung ist. Da sich bei den Juden oder auch bei den Selbstgerechten wohl das zweite, aber nicht das erste findet, wird in Ps. 4, 6 gefordert »Sperate in Domino«. In der Psalmen-Vorlesung ist diese Unterscheidung nicht zu bemerken. Entsprechend der undifferenzierten Redeweise der Psalmen sieht Luther beides als eins an und betont bei beidem die Ausschließlichkeit.

sich nicht direkt auf Gott richtet, ist schon nicht mehr christliche Hoffnung in ihrem ganzen Ernst. Wenn Gottes Gaben an die Stelle Gottes getreten sind, wenn der Mensch sich seine Zukunft aus Gottes beneficia und nicht aus Gottes oder Christi verborgenem geistlichen Handeln erwartet, wird die Hoffnung zu einer spes dulcis depraviert[500]. Denn auf geistliche Güter hoffen bedeutet für Luther, seine Hoffnung gegenwärtig und in alle Zukunft auf Gott — oder Christus — selber und auf sein geistliches Handeln setzen. Indem die Juden und alle, die nach dem Fleische trachten, auf die verfügbaren Gaben Gottes hoffen, verkennen sie, daß Gott mit seinen Gaben die Hoffnung auf sich selber, den donator, lenken will. Das schließt nicht aus, daß Luther den Inhalt der Hoffnung in überlieferter Terminologie in die gloria animae et corporis legt[501].

Wie die Hoffnung auf die geistlichen Güter verdichtet wird zur Hoffnung auf Gott und sein Handeln, so bezieht sich die entgegengesetzte Hoffnung auf die zeitlich-irdischen Güter letztlich auf den Menschen selber in seinen Gütern und in seiner Welt. Denn das sperare in temporalia ist im Grunde ein sperare in seipsum, da der Mensch in den ihm zugänglichen zeitlichen Gütern seine Zukunft aus dem Blickwinkel seines eigenen Vermögens erwartet. Er setzt seine Hoffnung auf die Güter äußerer oder innerer Verfügbarkeit, auf seinen Reichtum oder auf seine Gerechtigkeit und deren Verdienste oder schlechthin auf alles, was ihm die Welt zur Verfügung stellt[502]. Obwohl Luther von der Hoffnung auf Gott die Hoffnung ausschließt, die auf eigene Gerechtigkeit und eigene Verdienste baut, behauptet er doch an einer Stelle — sogar ziemlich gegen Ende der Vorlesung —, daß die Hoffnung gewisse Verdienste voraussetzt[503]. Er schließt sich damit der von ihm seit 1516 bekämpften scholastischen De-

---

[500] WA. 3; 307, 2ff. 24 551, 34ff. 28ff. 561, 6ff.

[501] WA. 4; 360, 7ff. 359, 39f.

[502] WA. 3; 204, 18f. 551, 12ff. 28ff. 131, 8f. (vgl. Z. 32f.) 356, 30ff. 314, 35f. 315, 10ff. 449, 31f. 38ff. 146, 11f. 224, 20f. 307, 14f. 449, 15f. 642, 19 353, 11f. 117, 16f. 187, 28 4; 420, 17f.

[503] WA. 4; 389, 36ff.; vgl. 303, 38ff. Wahrscheinlich denkt Luther auch WA. 3; 337, 38 an eine Beziehung zwischen dem thesaurus virtutum et meritorum und der spes futurorum (vgl. Z. 35ff.).

finition an, derzufolge die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit nur berechtigt ist, wenn der Mensch das ewige Leben für sich im Hinblick auf seine Verdienste erwartet. Die Verdienste sind der Gewißheitsgrund der Hoffnung. Dadurch wird die Gnade nicht ausgeschlossen, da sie den Tugendhabitus der spes trägt und auch die merita bewirkt. Ohne den scholastischen Tugendbegriff zu übernehmen, scheint Luther mit der traditionellen Wertung der merita als Gewißheitsgrund der Hoffnung noch nicht ganz gebrochen zu haben. Erst der Gehorsam gegenüber den Geboten befähigt nach seiner Meinung zum Erkennen und hoffenden Ergreifen der Verheißungen. Gottes Gebote sind die notwendige Vorbereitung, um auf die verheißene Zukunft hoffen zu können. Auf dem Boden des Gehorsams mit seinen Verdiensten darf der Mensch das von Gott Verheißene für sich erhoffen. Selbst wenn Luther zugesteht, daß die merita für die Gewißheit der spes eine Rolle spielen, bleibt der Grund der Gewißheit doch in erster Linie die Verheißung Gottes und Gottes eigene Treue zu seiner Verheißung[504]. An das Wort, nicht an die sichtbaren Dinge hält sich die Hoffnung in gleicher Weise wie der Glaube[505].

Die Hoffnung auf die zukünftigen geistlichen Güter gibt dem ganzen Leben eine eschatologische Ausrichtung. Denn alles Heil liegt in der Zukunft und ist in diesem Leben nur in der Hoffnung präsent. Mehrfach greift Luther jetzt in seiner Exegese den Gedanken Augustins auf, den er bereits in den frühen Randbemerkungen unterstrichen hat, daß nämlich der Mensch entgegen der Ansicht der Philosophen das Heil und die Seligkeit nicht in diesem, sondern nur in dem zukünftigen Leben finden kann und darum in diesem Leben nur in der christlichen, auf das zukünftige Leben gerichteten Hoffnung Heil und Seligkeit hat[506]. So weist

---

[504] WA. 4; 287, 5 264, 15. 33. Christus als der Gewißheitsgrund der Hoffnung: WA. 3; 113, 5ff. 351, 25ff. 56, 31ff.

[505] WA. 4; 332, 20ff.

[506] Augustin, de trin. 13, c. 7, n. 10; ML 42, 1020ff (dazu Luther WA. 9; 23, 6ff.) und c. 8, n. 11; ML 42, 1022f. (Luther WA. 9; 23, 12f.; vgl. 31, 6f). Augustin, de civ. dei 19, c. 4: Vita igitur, quae istorum tam magnorum tamque gravium malorum aut premitur oneribus aut subiacet casibus, nullo modo beata diceretur, si homines, qui hoc dicunt

Luther mehrmals, vor allem bei dem Textwort »beatus«, darauf hin, daß wir gegenwärtig nur in spe und erst in der Zukunft in re heil und selig sind[507]. Weil wir die bona noch nicht in der Erfüllung, sondern nur in der Hoffnung und im Glauben haben, weil Gott noch nicht die res, sondern erst die spes gegeben hat, müssen wir jetzt noch die mala dieses Lebens durchstehen[508]. Doch in der Hoffnung hat Gott den Gläubigen bereits das Leben, die himmlische Herrlichkeit und ihre Freude gegeben, so daß sie nun ganz in der Hoffnung auf die zukünftige Erfüllung leben und nicht mehr auf eine gegenwärtige res aus sind[509]. Das Leben der Glaubenden hat die Hoffnung einer eschatologischen Zukunft. Da Gottes helfendes, seligmachendes Handeln nur in der Hoffnung ergriffen werden kann, wird es von denen verworfen, die sich auf eine erfahrbare res stützen wollen[510]. Die Hoffnung aber vertraut nur auf Gottes Zusage seines sich in der Zukunft erfüllenden Heils[511]; sie läßt jede gegenwärtig verfügbare, aber keine Zukunft verbürgende res links liegen. Denn mit dem Affekt des Hoffens, der sich an die zukünftigen himmlischen Güter hält, ist entsprechend der allgemeinen Struktur der Affekte der affektive contemptus verbunden, in dem sich der Hoffende zugleich von den gegenwärtigen zeitlichen Gütern distanziert[512]. Das bedeutet für die personale Relation der Hoffnung auf Gott, daß der Mensch an sich selber verzweifeln, die Hoff-

---

(gemeint sind die Peripatetici und die Academici) ... victi certis rationibus, cum quaerunt beatam vitam, dignarentur cedere veritati et non sibi putarent in ista mortalitate fine summi boni esse gaudendum... Sicut ergo spe salvi, ita spe beati facti sumus, et sicut salutem, ita beatitudinem non iam tenemus praesentem, sed expectamus futuram, et hoc per patientiam.

[507] salvum esse in spe — in re: WA. 3; 200, 8f. 453, 32ff. 604, 17. 36; beatum esse in spe — in re: 3; 229, 1 641, 9 642, 18 4; 281, 2 416, 16f.; vgl. allgemein »in spe — in re«: 4; 67, 2 259, 2f. 412, 32f.

[508] WA. 4; 247, 23ff.; vgl. 4; 287, 4f.

[509] WA. 3; 642, 23f. 4; 259, 2f. 291, 3f. 29f. 326, 1ff. 380, 35 412, 32f.

[510] WA. 4; 91, 20. 31f. 98, 20f.; vgl. 67, 1f.

[511] WA. 4; 326, 1ff. 380, 35ff. 303, 38ff.

[512] WA. 3; 205, 36 209, 25f. 345, 25f. 543, 15f. 4; 86, 31f. 146, 15ff. 286, 8f. 29ff. 292, 1 326, 2f. 352, 5ff. 388, 19f. 275, 23ff. Vgl. Anm. II 443. 314.

nung auf sich selber und sein eigenes Vermögen preisgeben muß, wenn er seine Hoffnung ganz auf Gott und dessen Handeln setzt[513].

In der Hoffnung wie im Glauben hat der Mensch seine substantia und seine hereditas in den verheißenen geistlichen Gütern[514]. Der Grund und die Zukunft seiner Existenz liegt ganz in Gottes Verheißung und in der Hoffnung auf Gottes Zusagen[515]. Da er in spe und nicht in re lebt, kann er keine sichtbaren Dinge als seine Habe vorweisen. Er hängt sein Herz nicht an die irdischen Dinge und »genießt« sie nicht als einen Besitz, vielmehr hat er sie nur so im Gebrauch, als ob er schliefe, d. h. als ob er die Dinge nicht besäße[516]. Die Hoffnung auf die Verheißung schneidet ihm die Möglichkeit ab, seine Existenz auf die res zu gründen. Die spes wird damit zu einer Bestimmung der Existenz: der Mensch läßt sich entweder von der spes oder von der res tragen; er versteht sich entweder »in spe« oder »in re«; er ergreift sein Leben entweder in den promissa oder in den exhibita. Das sind die beiden sich ausschließenden Möglichkeiten zu existieren. Coram deo hat der Hoffende freilich schon die res seines zukünftigen Heils, sein Erbe, das ihm in Gottes Prädestination ab initio mundi zugedacht ist. Jedoch lebt er coram hominibus nur in der Hoffnung[517]. Denn das Wort als Grund der Hoffnung verträgt sich nicht mit der res, die coram hominibus die Zukunft garantiert; es will in seiner Reinheit angenommen werden. Dadurch entblößt es den Menschen auch seinerseits von der res: in der nuda spes soll er sich an die nuda verba halten, nicht den Menschen in re, sondern Gott in spe leben[518]. Die Relation der spes zu dem Wort der Verheißung, die Luther wenigstens umrißhaft andeutet, und der Begriff der nuda spes, für den möglicherweise

---

[513] WA. 3; 180, 16f. 453, 1ff. 566, 36ff. 4; 207, 12; vgl. 213, 6ff. (27ff.).

[514] WA. 3; 410, 16ff. 397, 20ff.; vgl. 4; 147, 23ff.

[515] WA. 4; 523, 24ff. 296, 8ff.; vgl. 342, 27 352, 5f.

[516] WA. 3; 397, 21ff.

[517] WA. 4; 355, 24ff.

[518] WA. 4; 390, 1ff. Weitere Stellen zu dem Begriff der »nuda spes«: WA. 3; 410, 16ff. 561, 9ff. 566, 36ff. 4; 73, 21ff. 146, 15ff.; vgl. 147, 23ff.

die mystische Tradition Pate gestanden hat, sind dazu geeignet, dem Gesamtbild der spes neue Züge zu geben, zumal wenn hinzukommt, daß die spes in dem Begriff des vivere in spe zu einer umfassenden Existenzbestimmung wird und nicht mehr ein psychologisch eingegrenzter Tugendhabitus ist. Luther scheint sich des Neuen noch nicht so bewußt zu sein, daß er es schon gegen das Alte ausspielen kann. Er macht daneben sogar noch die Aussage über die Notwendigkeit der merita für die spes, obwohl sich das mit dem Begriff der nuda spes kaum verträgt.

Indem sich die Hoffnung nur an die Verheißung des zukünftigen Heils hält, gibt sie dem Menschen nicht nur im contemptus eine Distanz zu den bona praesentia, sondern macht ihn auch stark, die mala praesentia zu ertragen. Sie bewährt sich als die Kraft der Geduld im Leiden; sie hat im Leiden ihren Ort. Wo der Mensch sich von Gott verlassen meint, dort soll er hoffen[519]. Denn der Sinn der tribulatio besteht nach Röm. 5, 3f. darin, die Hoffnung zu bewirken und zu bestärken, die ihrerseits zum geduldigen Ertragen der Leiden die Kraft gibt[520]. Die Geduld im Leiden stammt aus der gewissen Hoffnung auf die zukünftigen Güter[521]. Luther führt die Kraft zur Geduld nicht auf den in sich befestigten Tugendhabitus der spes zurück oder auf die patientia und fortitudo, sofern sie mit der spes verbundene Tugenden sind[522]. Die Hoffnung bezieht vielmehr ihre

---

[519] WA. 3; 135, 8ff. 344, 31ff. (der Zusammenhang von spes und tribulatio noch öfter in der Auslegung von Ps. 59, 9f.: 340, 12ff. 26f. 343, 20ff. 337, 35ff.) 449, 30ff. (38ff.) 455, 9ff. 4; 266, 6f. 330, 24ff. 342, 28f. 438, 25ff. 3; 265, 31f. 163, 14f. 30ff. Bonaventuras Ansicht zu diesen Fragen Sent. III d. 26, a. 1, q. 3, arg. 5: spes ... facit hominem in tribulatione gaudere et stabilem esse. Dazu die Erläuterung ad 5: Fortiter autem perferre terribilia est ipsius virtutis fortitudinis sicut elicientis; sed fidei est sicut imperantis et dictantis ... sed ipsius spei et caritatis est sicut adminiculantis. Amor enim dei et certa exspectatio futurae beatitudinis multum adiuvant virtutem fortitudinis, ut possit omnia mala perferre. Ebd. a. 2, q. 2, co.: certitudo spei consurgit ex perpessione tribulationum et vehementer confirmat et confortat animam, ut a tribulationum sustinentia non recedat.

[520] Röm. 5, 3f.: WA. 3; 46, 10f. (vgl. 45, 40ff.) 337, 36f. 343, 34ff. 340, 14 4; 216, 13 (11ff.) 330, 27f. 332, 29.

[521] Vgl. WA. 4; 332, 26ff.

[522] Vgl. Bonaventura zu Anm. II 519.

Kraft wie ihre Gewißheit aus dem Wort. Die promissio läßt auf die Zukunft hoffen und ermöglicht dadurch, im gegenwärtigen Leiden durchzuhalten[523]. Spes enim promissionis omnia sustinere potest. Ergo verbo dei sustentamur (WA. 4; 373, 6f. Schol. Ps. 118, 143). In dieser Funktion gibt das Wort Trost[524]; und auch die Hoffnung selber, die sich auf das Wort stützt, tröstet: spes et promissio consolationem dant tribulatis (WA. 3; 237, 12f. Schol. Ps. 41, 7). Mit dem Trost verleiht die Hoffnung dann auch Freude im Leiden[525].

Mit den Wirkungen der Geduld, des Trostes und der Freude bewahrt die Hoffnung davor, im Leiden der Verzweiflung anheimzufallen[526], die aus der unfreien Furcht vor den mala temporalia entsteht. Wer seine Hoffnung auf die bona temporalia setzt, der fürchtet die mala temporalia, der sucht ihnen aus dem Wege zu gehen oder erträgt sie nur in mürrischer Ungeduld, wenn er nicht gar verzweifelt. Christus aber konnte in seinem Leiden sogar allen Anfechtungen des Teufels, die ihn in den Abgrund der Verzweiflung zu stürzen drohten, standhalten, weil er seine Hoffnung nur auf Gott setzte[527]. Für den Menschen

---

[523] WA. 4; 419, 10ff. 23f. 351, 7ff. 352, 5ff. (vgl. 3; 44, 33ff.); vgl. 332, 30ff. (das Wort oder der Glaube wirkt Leben, Hoffnung und Trost, Z. 26f.).

[524] WA. 3; 140, 29ff. (3ff.) 340, 31ff. Die durch Christus im spiritus befreit sind, haben im Leiden Hoffnung, Trost und »Verdienste« WA. 4; 411, 19ff. (410, 27ff.); zu dem Zitat Ps. 4, 2 vgl. die Exegese dazu WA. 3; 44, 33ff. Daß das in der Geduld der Hoffnung ertragene Leiden die Frucht der Verdienste hat und damit wiederum die Hoffnung bestärkt, klingt auch WA. 3; 337, 35ff. an. Aus solchem Gedankengang stammt das in Anm. II 519 an letzter Stelle gegebene Zitat aus Bonaventura; zuvor heißt es dort (Sent. III d. 26, a. 2, q. 2, co.): Prout ... spes dicitur quaedam certitudo et status, sic secundum veritatem ex meritis habet ortum, et est nihilominus adminiculum ad perfectius merendum.

[525] WA. 4; 287, 2ff. 332, 20ff.

[526] WA. 3; 312, 1f. 4f. 4; 213, 31ff. 504, 5ff. 3; 234, 4ff.

[527] WA. 3; 169, 2ff.; vgl. 163, 14. 30ff. 165, 13f. Zu der scholastischen Streitfrage, ob Christus fides und spes hatte (Lomb., Sent. III d. 26, c. 4, n. 3), äußert sich Luther WA. 4; 266, 24ff.: Christus negatur fidem habuisse, eo quod fuit simul et comprehensor. Si tamen velimus dicere, quod sicut spem habuit, ita et fidem: sine dubio enim speravit sui corporis glorificationem, quam tamen nondum vidit in praesentia; ergo

in seiner sündhaften Verderbnis kompliziert sich die Lage. Er befindet sich nicht nur im Elend des bloßen Leidens, sondern auch in der Gottesferne der Sünde. In der Bosheit seines Herzens will er Gott sein Elend nicht eingestehen und erwartet in Vermessenheit für sich das Heil, oder er bekennt zwar seine Sünde, will aber seine Hoffnung nicht auf Gottes Gnade setzen und gerät so in Verzweiflung. Schwankt der Mensch schon angesichts von Glück und Unglück zwischen vermessenem Übermut im Glück und hilfloser Niedergeschlagenheit im Unglück[528], so kommt es für ihn noch mehr darauf an, angesichts von Sünde und Gnade, von Heil und Unheil nicht den Extremen von Verzweiflung und Vermessenheit zu verfallen. Soll er seine Hoffnung nicht auf eigene Gerechtigkeit und Weisheit gründen, sondern seine Ungerechtigkeit und Torheit bekennen, ohne darin zu verzweifeln[529], dann muß die confessio peccati ein Gegengewicht erhalten, damit sie nicht wie bei Judas zur Verzweiflung führt. Das Bekenntnis der Sünde rettet noch nicht; es tötet vielmehr und führt in die Hölle, wo auch die Verdammten sich ihr Unheil bekennen. Die entgegenwirkende Kraft, vor dem Abgrund der Verzweiflung zu bewahren oder auch wieder aus ihm herauszuführen, besitzt die confessio laudis, in der sich der Glaube und die Hoffnung an Gottes rettende Barmherzigkeit klammern[530].

---

et credidit, non obstante, quod eam clarius vidit in verbo, quam nunc videt in proprio genere. Vgl. 4; 519, 33f. Den für die Scholastik entscheidenden virtus-Begriff vermeidet Luther. Die scholastische Antwort (vgl. Lomb., a. a. O.; Bonav., Sent. III d. 26, dub. 5) geht dahin, daß Christus in seiner göttlichen Natur nicht die Tugenden der fides und spes hatte. Was er nach seiner menschlichen Natur im Hinblick auf die Verherrlichung seines Leibes glaubte und hoffte, hatte nur akzidentalen Charakter und konstituierte darum nicht in ihm die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung. Der Verzicht auf die aristotelischen Distinktionen, die das menschliche Geschehen in Christus stark herabsetzen, verbindet sich bei Luther wohl mit einem stärkeren Ernstnehmen dessen, was Christus als Mensch glaubend und hoffend erlitten hat. — Ps. 30, aus dessen Auslegung die Stellen oben stammen, ist nach Bonaventura (a. a. O.) »de Christo ratione membrorum« gesprochen.

[528] WA. 4; 419, 28ff.

[529] WA. 4; 420, 17ff.

[530] WA. 4; 238, 14ff. 210, 18ff. Diese beiden Stellen liegen auch dem Folgenden zugrunde.

Noch schlimmer als um die Verzweifelten ist es allerdings um die bestellt, die Gott deshalb nicht die Ehre geben, weil sie in ihrer Vermessenheit seiner Güte nicht zu bedürfen meinen. Sie unterscheiden sich nur unwesentlich von denen, die zwar die confessio laudis üben, sich aber ihres Heils aus der Barmherzigkeit Gottes so sicher wähnen, daß sie die confessio peccati unterlassen. Diese verkehren die Hoffnung auf die unverfügbare Gnade Gottes zur praesumptio eines selbstgewissen, sündlosen Heilszustandes. Mag die praesumptio sich auf die eigene Vollkommenheit stellen und die Güte Gottes geradezu negieren oder mag sie sich mit der erfahrenen Barmherzigkeit Gottes begnügen, als sei damit ein Zustand jenseits eigener Sünde geschaffen, in beiden Fällen muß der Mensch von der angemaßten Höhe einer Gleichheit mit Gott oder einer Selbstsicherheit des Gnadenstandes verwiesen werden. Wie die Hoffnung aus der Tiefe der Verzweiflung heraufholt und die confessio laudis auslöst, so holt die Furcht von der Höhe der Anmaßung herunter und führt zur confessio peccati. Neben die spes tritt als notwendiges Korrelat der timor. Er bewahrt die spes vor der Verkehrung in die praesumptio, während die spes den timor vor dem Abgrund der Verzweiflung zurückhält. Noch deutlicher als bei der Konstituierung der confessio aus confessio peccati und confessio laudis zeigt sich das Zusammenwirken von spes und timor bei der contritio, die mit der confessio im Komplex der Buße verbunden ist. Luther verwendet ein von Gregor stammendes Bild: Der Mensch wird in der contritio wie zwischen zwei Mühlsteinen zermahlen. Der obere Mühlstein ist die spes, die aus der Betrachtung der bona dei entsteht. Dem unteren Mühlstein gleicht der timor, der den Menschen angesichts seiner eigenen Sünden befällt. Von unten her affizieren den Menschen im timor die eigenen mala, von oben her in der spes Gottes bona. Hinter den eigenen mala erscheint die sie richtende Macht Gottes, so daß der Mensch eingespannt ist zwischen der Furcht vor Gottes Macht (timor potestatis) und der Hoffnung auf seine Barmherzigkeit (spes misericordiae)[531]. Vogelsang meint, daß Luther bei

[531] WA. 4; 515, 9ff. Adn. Ps. 105, 5 3; 357, 1ff. Schol. Ps. 61, 12f.; in der inhaltlich parallelen Rgl. z. St. (354, 32ff.; vgl. Zgl. Z. 5ff.) über-

solchen von der Tradition beeinflußten Gedanken auch noch nicht zu seinem neuen Verständnis von der iustitia dei gekommen sei, sondern noch in der Gottesanschauung befangen sei, bei der das Gericht und die Gnade Gottes so auseinanderfallen, »daß der Mensch zwischen beiden bleibend in Unsicherheit schwebt«[532]. Die potestas dei lasse die misericordia dei ungewiß bleiben, solange sie neben oder gar über der misericordia bestehen bleibt und nicht mit ihr zu einer Einheit verschmolzen wird. Die beständige Furcht lasse die Hoffnung nicht zur Gewißheit kommen. Es ist aber nicht gesagt, daß für Luther hier noch Gericht und Gnade Gottes auseinanderfallen und den

---

nimmt Luther Augustins Auslegung. Augustin: Ista sunt duo: potestas et misericordia? Ista plane: intelligite potestatem dei, intelligite misericordiam dei. His duobus continentur prope omnes scripturae ... Potestatem eius timete, misericordiam eius amate, nec sic de misericordia eius praesumatis ut potestatem contemnatis, nec sic potestatem timeatis ut de misericordia desperetis. Gleichgelagerte Verbindung von amor und timor bei Luther WA. 3; 448, 35ff. (vgl. Anm. II 319). — Der Vergleich von spes und timor mit den zwei Mühlsteinen geht auf Gregors »moralische« Deutung von Dtn. 24, 6 zurück (Glossa ord. und Lyra z. St. reproduzieren Gregor); Moral. 33, c. 12, n. 24: »Non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam« (Dtn. 24, 6). A debitore enim pignus accipitur, cum a peccatore iam peccati confessio tenetur. Superior autem et inferior mola est spes et timor. Spes quippe ad alta subvehit, timor autem cor inferius premit. Sed mola superior et inferior ita sibi necessario iunguntur, ut una sine altera inutiliter habeatur. In peccatoris itaque pectore incessanter debet spes et formido coniungi, quia incassum misericordiam sperat, si non etiam iustitiam timeat; incassum iustitiam metuit, si non etiam de misericordia confidat. An diesem Bilde zeigt Bonaventura, daß spes und timor zur Buße notwendigerweise zusammenwirken müssen, damit sowohl die praesumptio als auch die desperatio vermieden werden. Sent. II d. 43, a. 3, q. 1, co.: cum ad poenitentiam antecedant timor et spes tanquam duae molae, contra timorem est praesumptio, contra spem est desperatio. Spes und timor bilden gemeinsam die contritio; Sent. IV d. 16, p. 1, a. 1, q. 1, ad 6: A quo conteritur est duplex mola: una superius sursum elevans, et haec est spes veniae ex consideratione misericordiae; alia mola deorsum deprimens, est timor poenae veniens ex consideratione divinae iustitiae. Erwähnt wird der Vergleich auch Sent. III d. 26, a. 2, q. 3, arg. 4. Zur Verbindung von spes und timor allgemein vgl. Anm. II 311; außerdem WA. 3; 433, 28ff. (timere iram dei — sperare eius misericordiam).

[532] E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 47.

Menschen in dauernder Ungewißheit lassen. Luther selber hat offenbar nicht so empfunden, da er nicht nur den geistlichen timor poenae auch für den Glauben annimmt, sondern auch später ein Zusammenwirken von spes und timor für notwendig hält, damit der Mensch, frei sowohl von Hochmut als auch von Verzweiflung, Gott in der Demut des Glaubens verehrt[533]. Das »simul iustus et peccator« fordert die Gleichzeitigkeit von Furcht und Hoffnung. Die Furcht vor dem Gericht Gottes entspringt nicht einer Zwiespältigkeit im Gottesbegriff, weil sich Gott in der Einschränkung seiner rechtfertigenden Gerechtigkeit daneben oder darüber noch eine richtende Gerechtigkeit vorbehielte. Die iustitia dei rechtfertigt den Menschen vorbehaltlos und vollkommen, sie entreißt ihn in Ewigkeit dem Zorn Gottes. Aber der Glaubende trägt in seinem bleibenden Sündersein, in seinem ständigen Unglauben den Grund für die Furcht in sich selber. Die Gerechtigkeit ist ihm nicht als reine Zuständlichkeit verliehen, sie wird ihm nur in Christus zuteil und muß dort dauernd von der fides Christi ergriffen werden. Der Glaube hat wohl die volle Gewißheit der rückhaltlos in Christus rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes. Da er aber keine substantielle Veränderung des Menschen bedeutet, bleibt der Glaubende sich selber als peccator Grund zur Furcht und hat keine Sicherheit aus sich selber. Der Glaube versichert den Menschen nicht seiner selbst; er versichert ihn Gottes in Christus, aber er beraubt ihn aller — gerade auch der frommen — Selbstsicherheit. Darum besteht Luther darauf, daß zum Glauben, zur Liebe und zur Hoffnung auch die Gottesfurcht gehört[534]. Das neue Verständnis der iustitia dei bleibt davon unberührt. Der Grundsatz der Rechtfertigung allein durch den Glauben und allein durch Christus wird dadurch eher noch befestigt. Denn die Furcht raubt dem Glauben nicht die ihm eigene Gewißheit und stürzt ihn nicht in die frühere unsichere Schwebe zwischen Furcht und Hoffnung, bei der er ganz auf sich gestellt war und den Grund für die Gewißheit seiner Rechtfertigung nicht außer sich in Christus hatte. Jetzt verweist die Furcht den Menschen von

---

[533] Vgl. S. 283ff.

[534] Vgl. die Erklärung zum ersten Gebot im Kl. Katechismus.

sich weg auf Christus und befestigt damit den Glauben wie die Hoffnung in ihrem Gegenstand, in dem sie absolute Gewißheit der Rechtfertigung und der Zukunft Gottes haben.

Das Verhältnis von fides und spes zueinander resultiert sowohl aus dem Begriff des Glaubens, der als Zeichen und Besitz der Zukunft die Hoffnung mit sich führt, als auch aus dem Begriff der Hoffnung, die sich in der Erwartung der zukünftigen Güter auf die Verheißung Gottes gründet und damit den Glauben an das verheißende Wort Gottes voraussetzt. Von beiden Seiten her zeigt sich die enge Zusammengehörigkeit von fides und spes, die sich durch die ganze Psalmen-Vorlesung hindurch beobachten läßt und sich in der verhältnismäßig häufigen, oft schon formelhaften Verbindung der beiden Begriffe widerspiegelt[535]. Innerhalb der Einheit hat die fides einen Vorrang. Sie zieht die Hoffnung an sich heran, weil in ihrer Relation auf die verborgenen und zukünftigen Güter die Hoffnung mitgesetzt ist. Sie überträgt auch das Besitzverhältnis an den futura auf die Hoffnung, so daß der Hoffende nichts in re, aber alles in spe besitzt. Die Hoffnung ihrerseits ist auf den Glauben angewiesen, weil sie ihren Inhalt und ihre Gewißheit in dem Glauben fordernden Wort Gottes hat. Da nur die Lebenden, aber nicht die Toten hoffen können, findet sich die Hoffnung auch nur bei denen, die das Wort im Glauben an Christus lebendig gemacht hat[536]. Beide, der Glaube und die Hoffnung, haben das gemeinsam, daß sie das Unsichtbar-Zukünftige in den Verheißungen Gottes ergreifen. Sie werden damit zum Unterscheidungsmerkmal der christlichen Existenz von der jüdischen. Die Juden halten sich im Unglauben an das Sichtbar-Irdische und erhoffen sich dort ihr »Erbe«. Die Christen hingegen gründen ihre Existenz im Glauben und Hoffen auf das unverfügbare Handeln Gottes und auf die in Christus zugesagten geistlichen Güter, die in der Zusage schon gegenwärtig, in der Erfüllung aber noch zu-

---

[535] WA. 3; 173, 21f. 180, 21. 26 294, 21f. 373, 35 (447, 15) (552, 3) 561, 14f. 565, 17. 19. 24 567, 4f. 651, 20 4; 443, 2f. 25 187, 19f. 209, 27f. 238, 19 267, 2f. 498, 6.

[536] WA. 4; 332, 30ff.

künftig sind[537]. Während die gegenwärtige res in verfügenden Besitz genommen werden kann, fordert das bezeugende Wort als signum auf die Zukunft den Glauben und die Hoffnung, damit es von ihnen als zukunftsträchtiges Erbe ergriffen werde. Fides und spes machen den Christen zum Besitzer und Erben jener zukünftigen Güter, die er jetzt noch nicht als res, sondern nur als Verheißung hat[538]. Fides und spes gewinnen eine fundamentale Funktion in der christlichen Existenz. Denn was der menschlichen Existenz Grund und Halt gibt, sind in Wahrheit nicht die sichtbar gegenwärtigen Güter, die den Ungläubigen mit seinem Sinnen und Trachten in ihre Nichtigkeit hineinreißen, sondern Gottes Gnade, an der der Mensch nach dem Maße seines Glaubens und Hoffens teilhat[539]. Darum stehen in der Anfechtung sowohl der Glaube als auch die Hoffnung auf dem Spiel. Die Sünde droht den oculus fidei et spei, den Ausblick des Glaubens und Hoffens auf Gottes Güte, in der Verzweiflung angesichts des Zornes Gottes zu verwirren. Indem die Sünde in der Unruhe des Gewissens den Zorn Gottes stärker spüren läßt als die Güte Gottes, nimmt sie dem Menschen die innere Kraft, die er nicht aus sich, sondern in dem auf Gottes Güte gerichteten Glauben und Hoffen hat[540]. Wer aber Gott seine Sünde bekennt und sich glaubend und hoffend ganz auf Gottes Gnade verläßt, der überwindet die Anfechtung des Gewissens unter dem Zorn Gottes, dem ist in der Kraft des Glaubens und der Hoffnung alles möglich[541].

Wenn man die Stellen unberücksichtigt läßt, an denen Luther alle drei theologischen Tugenden mit ihren Funktionen nebeneinanderstellt, dann bleiben noch weniger Aussagen über eine funktionale Differenz zwischen fides und spes, die sich aber vollkommen in das gewonnene Bild einfügen. So ermöglicht die etymologische Deutung von Galaad als acervus testis und von

---

[537] WA. 3; 397, 20ff. 450, 24ff. 605, 26f. 4; 330, 13ff. 359, 35ff. 360, 6ff. WA. 4; 388, 12ff.

[538] WA. 3; 341, 36f. 4; 360, 30ff. 379, 15ff.; vgl. Anm. II 537.

[539] WA. 3; 180, 23ff.

[540] WA. 3; 168, 8ff. 16ff. 175, 23ff.; vgl. 4; 238, 17ff.

[541] Vgl. WA. 3; 180, 25ff. Zur Überwindung der Anfechtung in der confessio vgl. 3; 175, 23ff. und 4; 238, 17ff. (Zusammenhang!).

Manasses als obliviosus (obliviscens), beide Stammesnamen auf die Christen zu beziehen, weil sie in dem bezeugenden Wort und in dem Glauben an dieses Wort das Zeugnis für die Zukunft bei sich haben, während sie sich in der Hoffnung nach dem ausstrecken, was vor ihnen liegt, und zugleich das Vergangene vergessen und sich im contemnere von den temporalia distanzieren[542]. Die fides schöpft aus dem Worte die Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit. In der spes muß aber zu dieser Gewißheit noch die affektive Erwartung der verheißenen und geglaubten Zukunft hinzukommen[543]. Indem die affektive Erwartung des Hoffens in den Himmel versetzt, distanziert sie von den irdischen Dingen. Der Glaube erhebt zwar auch über die Erde, er bleibt jedoch noch in einer gewissen Schwebe zwischen Himmel und Erde. Er gleicht der Wolke, in der man sowohl die Erde als auch den Himmel verhüllt sieht[544]. Denn in seinem kognitiven Charakter liegt es, den Blick vom Irdischen abzuwenden und auf das Himmlische zu richten, ohne vom Himmlischen bereits eine Erkenntnis des reinen, unverhüllten Sehens zu vermitteln[545]. Das hindert die spes nicht, durch alle erkenntnismäßige Verhüllung hindurch sich ganz von den himmlischen Gütern affizieren zu lassen und ihre Erwartung ganz auf die vor ihr liegende, in der Erkenntnis noch verborgene Zukunft zu richten. Trotz dieser Differenz bleiben fides und spes in einer Einheit verbunden, weil eine die andere notwendig macht, und weil in ihnen beiden die Barmherzigkeit Gottes den Menschen erreicht und für ihn wirksam präsent ist.

---

[542] WA. 3; 345, 25ff. 349, 29f.; vgl. 337, 2f. 24ff. 27f. (Z. 28 tritt an die Stelle des sperare das amare als der positive Affekt, der dem oblivisci entspricht; das credere erscheint im nosse). Vgl. S. 99 (Anm. II 71. 72).

[543] WA. 4; 360, 12f.

[544] WA. 3; 199, 37ff. Das affektive Moment kann aber auch ganz in die fides miteinbezogen werden; vgl. 3; 201, 25ff. und dazu S. 147f. (Anm. II 212. 213) und S. 221f. über die Adhärenz der fides (Anm. II 471ff.). Vgl. WA. 4; 388, 17f.: die spes (expectatio) erhebt und befestigt im Himmel.

[545] Vgl. S. 144ff.

III

DIE ZEIT DER PAULUS-EXEGESE 1515—18[1]

1. Die virtus und die Einheit von fides, spes und caritas

Nachdem sich bereits in der 1. Psalmen-Vorlesung ein Wandel im virtus-Begriff vollzogen hat, verwundert es nicht, wenn Luther den aristotelisch-scholastischen virtus-Begriff jetzt nicht

[1] Unter dieser Überschrift, die in Analogie zu den beiden früheren Teil-Überschriften den Zeitraum zwischen der ersten und der zweiten Psalmen-Vorlesung kennzeichnen soll (vgl. BA. 4; 427, 11ff. Vorrede 1545), wird neben der Römer- und der Galaterbrief-Vorlesung auch die Hebräerbrief-Vorlesung als »Paulus-Exegese« begriffen, obwohl Luther — auch von der Tradition beeinflußt — beim Hebräerbrief verschiedentlich (WA. 57 III; 10, 20 13, 9 52, 20 83, 12 202, 21f.) Zweifel an der Autorschaft des Paulus äußert. In Hebr. 13, 19 (WA. 57 III; 91, 17f.) findet er jedoch auch wieder ein Argument für die Verfasserschaft des Paulus. Nach der Behandlung des Römer- und des Galaterbriefes ist Luther zudem gewiß mit der Absicht an die Exegese des Hebräerbriefes gegangen, die Theologie des Paulus aus einem allgemein für paulinisch gehaltenen Brief noch gründlicher kennenzulernen. So beginnt er die Auslegung nicht mit der Erörterung der Verfasserfrage, sondern mit einer kurzen Zusammenfassung der von »Paulus« in diesem Briefe bezeugten theologischen Wahrheit (WA. 57 III; 5, 10ff.). — Außer den drei Kollegs über den Römer- (WA. 56 und 57 I), Galater- (WA. 57 II) und Hebräerbrief (WA. 57 III) werden in diesem Teil folgende Quellen benutzt: a) die Früchte der fortdauernden Beschäftigung mit der Psalmen-Exegese: (1) Die sieben Bußpsalmen 1517, WA. 1; 158—220; (2) die Druckbearbeitungen (vgl. Anm. II 1), vor allem das Vatikanische Fragment (VF.); b) die Disputationen: (1) Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia 1516, WA. 1; 145—151 = BA. 5; 312—320; (2) Disputatio contra scholasticam theologiam 1517, WA. 1; 224—228 = BA. 5; 320—326; (3) die Heidelberger Disputation 1518, WA. 1; 353—374 = BA. 5; 377—404; c) die Randbemerkungen: (1) zu Tauler 1516, WA. 9; 97—104; vgl. BA. 5; 306—310; (2) zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum, hg. von H. Degering, 1933 (zitiert: Degering); d) Predigten: (1) fünf einzelne Predigten aus Löschers Sammlung WA. 1; 20—60 (es scheiden aus: die Predigt vom

mehr auf die fides, spes und caritas anwendet[2]. Die Auffassung vom Wirken des spiritus hat sich bei Luther jetzt so befestigt, daß er die Definition der virtus als einer der Seele inhärierenden

---

1. 5. 1515 WA. 1; 44—52 und die Predigt vom 11. 11. 1519 WA. 1; 52—53; zur Datierung vgl. Anm. II 1); (2) sechs einzelne Predigten aus Roths Sammlung, WA. 4; 636—644 und 655—683 (zur Datierung vgl. E. Vogelsang, ZKG 50, 1931, S. 133f.); (3) die Exordien zu den Dekalog-Predigten 1516/17 WA. 1; 60—141; (4) die Dekalog-Predigten in der Druckbearbeitung: Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo 1518 WA. 1; 398—521. Nicht mehr miteinbezogen wurden die Schriften aus dem Ablaßstreit und einzelne gedruckt überlieferte Predigten von 1518.

[2] WA. 1; 210, 8f. (Bußps. 130, 6) spricht Luther zwar von den »hohen dreyen tugenden, als glauben, hoffnung, liebe«. Er gebraucht den Tugendbegriff dabei aber nur so, wie man eben von den drei theologischen Tugenden ganz allgemein spricht, nachdem der Begriff einmal aufgekommen ist. Der Zusammenhang (vgl. 210, 21ff. 25ff.) zeigt, daß er nicht den strengen aristotelisch-scholastischen Tugendbegriff im Auge hat mit seinen Bestimmungen über Subjekt und Objekt, Akt und habitus einer qualifizierenden Tugend. Das »leben yn den hohen dreyen tugenden«, das ist »das gantz leben, werck unnd wandell des ynnewendigen menschen«, ist nichts anderes »dan ein vorlaßen yn gott und gantz gottis willen gelaßen steen«; das Werk des neuen Menschen ist »nit anders . . . dan gottis warten und seyn harren« (210, 6ff.). Darin besteht auch der Wandel des geistlichen Israel (210, 15ff.): »darumb wartet niemant gottis, dann die do recht Israel seynd, das seyn die richtigen gottis, das seyn aber, die gott sehen durch ein starcken glauben, hoffnung und liebe.« (210, 21ff.) Das Leben in den drei theologischen Tugenden ist nicht in sich gegründet, es ruht nicht auf einem inhärenten übernatürlichen Gnadengrund und ist auch nicht aus sich qualifiziert. In den drei Tugenden ist es gerade ein beständiges »Warten Gottes«, ein Sich-Ausliefern an die unverfügbare Macht und Gnade Gottes: »Israel der richtige mensch leufft nit zu ym selber, nit yn seyne stercke, nit ynn seine gerechtickeit und weyßheit, dan die seyn nit Israel, sundern krum yn sich selb, und unrichtig. dan hulff und gnade ist nit bey yhn selb, sie seyn sunder und verdampt bey ynn . . . das weyß Israel nu wol, das bey ym selb tzorn, ungnad, sund und jamer ist . . . darumb leufft er von ym selb, und leufft zu got. bey dem ist gnad, heyl, gerechtickeit, und nit auß vordinst.« (210, 25ff.) Ebenso unaristotelisch ist WA. 1; 471, 12 (Dec. praec.) von den »tres theologicae virtutes« die Rede (vgl. 470, 37ff.). — Auch sonst begegnet noch zuweilen ein allgemeiner, unbelasteter Begriff von christlicher »Tugend« (virtus), z. B. WA. 56; 136, 4ff. (vgl. 57 I; 115, 10ff.) 307, 16ff. 179, 25 62, 24f. 128, 21 484, 10 195, 7f. WA. 57 II; 101, 9. 15f. (vgl. 40, 20) WA. 4; 643, 29f. Pr. 4. 12. 1515. — Die moralischen Tugenden werden meist nicht ohne

Qualität offen angreifen kann. Denn wie die Macht der caro mißverstanden wird, wenn man ihr radikal böses Begehren zum neutralen fomes peccati erklärt und die Sünde in die habitual inhärierenden Laster (vitia) verlegt, so verkennt man bei der Verwendung des aristotelischen virtus-Begriffes auch die den ganzen Menschen ergreifende Macht des heiligen Geistes, die sich nicht in habitualen Tugendqualitäten festlegen läßt[3]. Bei

Kritik an ihrem Wert erwähnt: WA. 56; 157, 13ff. 158, 18 159, 1 355, 19f. WA. 57 III; 110, 12f. WA. 1; 427, 19ff. Dec. praec. — Eindeutig überwunden ist der aristotelische Begriff von virtus und entsprechend von vitium WA. 57 III; 151, 13ff. (fides Christi est omnis virtus et incredulitas omne vitium).

[3] WA. 56; 354, 22ff. (vgl. das ganze Schol. Röm. 7, 18 WA. 56; 353, 11ff. auch zum Folgenden). Auf der gleichen Linie liegt die Kritik Luthers an dem aristotelisch-scholastischen Verständnis der iustitia als Qualität der anima oder voluntas und dementsprechend der iniustitia (= peccatum originale) als Mangel dieses qualifizierenden Akzidens: WA. 56; 287, 16ff. 312, 1ff. — Zu Luthers Kritik an der aristotelischen Ansicht, daß die virtutes und die vitia der anima inhärieren als eine Qualität (= akzidentale Form im Subjekt) »velut albedo in pariete« vgl. Petr. Hisp., Summ. log. 3, 23 (im Anschluß an Arist., Cat. c. 8): Qualitas est secundum quam quales dicimur ut secundum albedinem albi dicimur ... secundum iustitiam iusti. Qualitatis quatuor sunt species; prima est habitus et dispositio; differt autem habitus a dispositione, quia habitus est permanentior et diuturnior, ut virtutes et scientiae ... iustitia enim vel castitas non de facili permutantur ... habitus potest sic definiri: habitus est qualitas difficile mobile. 3, 28: Inest autem contrarietas qualitati, ut albedo nigredini, iustitia iniustitiae contraria sunt ... iustitia autem est qualitas, ergo et iniustitia est qualitas; et iustum est quale, ergo iniustum erit quale. Über den Modus des »esse in« vgl. ebd. 3, 03: Quinto modo dicitur esse in, sicut forma in materia, ut anima in corpore. Et iste quintus modus subdividitur ab Aristotele (Phys. 4, c. 3; 210a 25—30), quia est quaedam forma substantialis, ut anima corpori vel homini; quaedam accidentalis, ut album est forma accidentalis homini. Et prima harum proprie dicitur esse in, sicut forma in materia; alia dicitur esse in, sicut accidens in subiecto, ut albedo in pariete et color in corpore. — Auf dieser aristotelischen Grundlage wird in der Scholastik die virtus als habitus und damit als eine der Seele inhärierende Qualität verstanden; ebenso wird die gratia als eine akzidentale Form der Seele angesehen; vgl. Biel, Sent. III d. 23, q. 1, a. 1, not. 1, A (zitiert Anm. II 63; vgl. auch Anm. I 66). Die Definition der gratia als forma accidentalis bei Biel, Sent. II d. 26, q. un., a. 2, concl. 2, E (zitiert Anm. II 13); vgl. Bonav., Sent. II d. 26, a. un., q. 3 und q. 2; Thomas, STh 1 II q. 110, a. 2 (von der gratia) und 2 II q. 23,

der Vorstellung von einer dem Subjekt inhärierenden Qualität der Tugend oder auch des Lasters wird die totale und aktuale Macht sowohl der caro als auch des spiritus geleugnet. Da von zwei entgegengesetzten qualifizierenden Formen immer nur die eine oder die andere dem Menschen inhärieren kann, kann man auch nicht mehr begreifen, wie der ganze Mensch zugleich homo spiritualis und homo carnalis sein kann, wie in ihm sowohl der spiritus als auch die caro mächtig sein können, wenn nun im Gerechtfertigten, der »simul iustus et peccator« ist, das Fleisch wider den Geist und der Geist wider das Fleisch begehrt (Gal. 5,17), so daß das Begehren des Fleisches zwar nicht mehr zum Ziele kommt, aber das Trachten des Geistes auch noch nicht sein Ziel erreicht in der Überwindung des Fleisches. Damit verwirft Luther die scholastische Ansicht von den eingegossenen Tugenden, die als inhärente habituale Qualitäten vom heiligen Geist als dessen Wirkungen ontologisch geschieden und den inhärenten Sündenqualitäten gegenübergestellt werden. Luther sieht in der Übernahme des aristotelischen Tugendbegriffes ein Verhängnis für die Theologie, weil Gottes rechtfertigendes Handeln vom Menschen in die eigene Selbstbemächtigung hineingezogen wird, da die Rechtfertigung so aufgefaßt wird, daß inhärente Tugendqualitäten — mögen sie auch in übernatürlicher Weise auf der eingegossenen Gnade beruhen — den Menschen vervollkommnen und sein Handeln verdienstlich machen[4]. Co-

---

a. 2 (von der caritas). — Wenn nun die Scholastiker in der Gnade mit ihrer Gerechtigkeit eine inhärente Qualität sehen, müssen sie auch notwendigerweise behaupten, daß die Disqualifikation der Ungerechtigkeit in der Erbsünde (oder Todsünde) in dem Augenblick aufgehoben ist, wo die akzidentale Form der Gnade in die Seele eintritt. Ebenso konsequent überwirft sich Luther gleichfalls an diesem Punkt mit der Scholastik: WA. 56; 273, 3ff.; vgl. 296, 23f. (335, 11ff.) 349, 23ff. WA. 1; 43, 5ff. (WA. 4; 665, 15ff.) Pr. 27. 12. 1517 WA. 1; 119, 20ff. Pr. 1. 1. 1517 VF. 86, 5ff.

[4] WA. 56; 395, 4ff. Ficker verweist z. St. auf Arist., Eth. Nic. 1, c. 12; 1101b 12 (n. 130f. Spiazzi): Videtur . . . omne laudabile in quale quid esse, et ad aliquid qualiter habere laudari. Iustum enim, virilem, et universaliter bonum et virtutem laudamus propter opera et actus. Vgl. außerdem Eth. Nic. 2, c. 5; 1106a 15 (n. 193 Spiazzi): Dicendum igitur, quoniam virtus omnia cuius utique fuerit virtus et id bene habens perficit, et opus eius bene reddit . . . Si itaque haec in omnibus ita habet,

ram hominibus mag es wohl eine Perfektion des Menschen in Tugenden und ein tugendhaft-löbliches Handeln geben. Vor Gott kann der Mensch jedoch nie in der Perfektion von Tugenden erscheinen und sich hochmütig in Sicherheit wähnen, weil die Tugendqualitäten die Verdienstlichkeit seiner Werke garantieren. Vielmehr ist er coram deo immer auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen, kann nie in sich und aus sich sicher sein, sondern muß sich in Furcht und Hoffnung der reputatio Gottes versehen. Er ist mit seinem Handeln nicht auf Grund von Tugenden in sich gut und vollkommen. Nur die bonitas dei macht ihn und seine Werke gut, aber nicht durch eine inhärente Qualifikation, sondern so, daß er mit seinen Werken vor Gott nur gerechtfertigt ist, sofern ihn Gott für gut und gerecht erachtet[5]. Der Mensch sucht in einer ihm eigenen iustitia domestica seinen eigenen Ruhm. Gott will aber, daß er sich im Glauben durch die externa et aliena iustitia Gottes in Christus rechtfertigen läßt und Gott in seiner frei erwählenden Güte preist[6]. Es war darum in Luthers Augen der größte Irrtum der nominalistischen Theologie, als sie dem aristotelischen Tugendbegriff sogar so weit folgte, daß sie die durch Akte erworbene Tugendqualität auch im theologischen Bereich anerkannte und behauptete, die eingegossenen theologischen Tugenden, auch die gratifizierende caritas, hätten nur dann Realität, wenn sie mit den entsprechenden erworbenen Tugenden zusammenträfen[7]. Mit seiner

---

et hominis virtus erit utique habitus, ex quo bonus homo sit, et a quo bene opus suum reddit; vgl. Anm. I 66.

[5] WA. 56; 394, 28ff.

[6] WA. 56; 158, 10ff. und die Stelle der vorigen Anm.

[7] Biels Forderung einer virtus acquisita: a) bei der caritas: Sent. III d. 27, q. un., a. 2, concl. 5, M: diligere deum super omnia amore amicitiae est actus conformis rationi etiam naturali . . . Circa hunc autem actum potest esse aliqua virtus inclinans . . . Et haec theologica, quia circa obiectum theologicum secundum (lies: scil.?) deum immediate et in se . . . Et ita habet infundi a deo, quia nata est perficere supremam portionem animae, quae non perfectissime perficitur nisi a solo deo immediate. Potest etiam acquiri virtus ex huiusmodi actibus amicitiae frequentatis inclinans ad similes actus, quamvis illa sit imperfectior infusa. Sine tamen acquisita infusa non inclinat per omnia, sicut dictum est de aliis virtutibus infusis et acquisitis, fide scil. et spe. — b) bei der fides: Sent. III d. 23, q. 2, a. 1, not. 1, G: fides acquisita immediate

Kritik am Begriffe der inhärenten Sünden- und Tugendqualitäten greift Luther die ganze Scholastik an, noch ausdrücklicher wendet er sich gegen diese aristotelisch-ockhamistische Lehre von den erworbenen Tugenden. Die Rechtfertigung wird hier in die Verfügung des Menschen gegeben, weil der freie Wille die Akte hervorbringen kann, aus denen die Tugenden entstehen. Hat der Mensch die alles überragende Liebe zu Gott in sich erzeugt, dann ist ihm nach der von Gott gesetzten Ordnung auch die abschließende Gnadeneingießung sicher, bei der die erworbenen Tugenden vorausgesetzt werden, wenn die Gnade aktual wirksam werden soll[8]. Der Mensch wird im Hinblick auf die selbsterworbenen Tugendqualitäten gerechtfertigt. Das Übel, dem die Theologie im Begriffe der inhärenten Tugendqualität verfallen ist, wird hier noch verschlimmert mit dem Gedanken, daß die Akte die Qualitäten konstituieren. Immer wieder polemisiert Luther darum gegen den grundlegenden Satz des Aristoteles: iusta operantes iusti efficimur[9]. Der Mensch kann sich

---

inclinat ad actum credendi, nec aliud coexigit nisi apprehensionem credibilis, i. e. veritatis credendae, sicut etiam ex actibus huiusmodi immediate est genita . . . Sed habitus infusus numquam inclinat ad actum credendi respectu cuiuscumque obiecti proprii vel mediati sine habitu acquisito aut actu eius. Ebd. a. 2, concl. 1, J: Fides acquisita ad credendum fidei articulos est necessaria (die fides acquisita ist die fides ex auditu praedicationis Röm. 10, 17). — c) bei der spes: Sent. III d. 26, q. un., a. 1, not. 2, D: duplex est spes, scil. infusa et acquisita. Sola enim spes infusa non sufficit sine acquisita aut eius actu ad inclinandum ad actum spei.

[8] Vgl. S. 365f.

[9] Luthers Polemik gegen den aristotelischen Satz »iusta operantes iusti efficimur«: WA. 56; 3, 13ff. (= 57 I; 5, 15ff.) 35, 21ff. (= 57 I; 38, 14ff.) 172, 8ff. (= 57 I; 153, 7ff.; zu dem Vergleich 56; 172, 11ff. vgl. 248, 18ff. 249, 1ff.) (273, 8f.) 364, 17f. 394, 30ff. 418, 28ff. 57 III; 188, 6f. (vgl. 163, 2f.) 1; 84, 19f. Pr. 24. 8. 1516 (114, 24f. Pr. 21. 12. 1516) 104, 20f. Pr. 30. 11. 1516 119, 31f. (26ff.) Pr. 1. 1. 1517 226, 8 Disp. c. schol. theol. th. 40 356, 6f. Disp. Hdbg. th. 2 364, 2ff. Disp. Hdbg. th. 25 WAB. 1; 70, 29ff. (= BA. 6; 2, 29ff.) an Spalatin 19. 10. 1516. — Erste kritische Äußerungen finden sich bereits in der 1. Psalmen-Vorlesung: WA. 4; 3, 26ff. 18, 31ff. 19, 18ff.; vgl. Anm. II 383. Grundlegend ist die Stelle Arist., Eth. Nic. 2, c. 1; 1103a 30 (n. 156 Spiazzi): Virtutes autem accepimus operantes prius, quemadmodum et in aliis artibus. Quae enim oportet discentes facere, haec facientes discimus. Puta aedificantes aedificatores fiunt . . . Sic autem et iusta quidem

nicht aus frei erzeugten Akten eine vor Gott gültige Perfektion in Tugendqualitäten, am allerwenigsten in theologischen Tugenden, verschaffen; er kann sich keine Gerechtigkeit aus den Werken erwerben.

Was ist nun die virtus, wenn sie nicht die Stärke ist, die ein Subjekt in seinen inhärenten Qualitäten besitzt? Im biblischen Sprachgebrauch ist die virtus dei ebenso wie die entgegengesetzte virtus hominum das Vermögen, in einer bestimmten Weise zu existieren; die virtus ist eine Macht, der sich der Mensch anvertraut. Die virtus hominum liegt in der Macht der caro, die dem Menschen die Möglichkeit gibt, secundum carnem zu existieren. Die virtus dei hingegen bringt die Existenz in die Macht des spiritus, so daß der Mensch in dem spiritus seine Stärke und sein Heil hat und das zu tun vermag, was des Geistes ist[10]. Wie die virtus hominum in den verfügbaren Gütern gegeben ist, weil in ihnen die Möglichkeit und die Macht der Existenzweise secundum carnem begründet ist, so bietet das Evangelium die Möglichkeit, aus der Macht des Geistes zu existieren, d. h. aus Gott. Das Evangelium ist das unverfügbare Gut des Geistes, in dem der Glaubende sein ganzes Vermögen besitzt, während der nach dem Fleische Trachtende auf die Güter des Fleisches angewiesen ist. Die virtus dei und die virtus hominum schließen sich gegenseitig aus, aber nicht als zwei entgegengesetzte Qualitäten, sondern als zwei Weisen zu existieren. Durch das Kreuz Christi hat Gott die virtus hominum zunichte gemacht und ist nun mit seiner Macht in den Menschen, die im Glauben auf die virtus hominum verzichten. Denn den Armen, die im Glauben ihre Existenz nicht auf die fleischlichen Güter gründen, wird das Evangelium Christi verkündigt, ihnen ist es die Kraft Gottes. Wie die sapientia und die iustitia dei kommt auch die virtus dei nur dann im Menschen zur Wirkung, wenn der Mensch nicht mehr nach dem trachtet, was des Fleisches ist, wenn er seine

---

operantes iusti efficimur. — Auf diese Stelle bezieht sich auch Biel bei seiner Erörterung des habitus acquisitus, Sent. III d. 23, q. 1, a. 1, not. 4, G. Vgl. auch Reisch, Marg. phil. 12, c. 3: ex actibus frequenter iteratis generantur habitus, et quidem tales, quales sunt actus.

[10] WA. 56; 170, 7ff. (= 57 I; 132, 7ff.) Schol. Röm. 1, 16; vgl. Zgl. und Rgl. z. St. 10, 2. 12ff.

Macht wie seine Gerechtigkeit und Weisheit nicht in dem erblickt, was ihm die caro und der mundus zur Verfügung stellen, sondern wenn er im Glauben das Evangelium seine Macht, Weisheit und Gerechtigkeit sein läßt und seine eigene Ohnmacht, Torheit und Ungerechtigkeit auf sich nimmt[11]. Gottes Macht erweist sich dann in der Schwachheit des Menschen; denn die virtus dei verurteilt die virtus hominum[12]. Im Glaubenden zeigt sich die virtus dei nun nicht als inhärierende Qualität der Tugenden, sondern ist nur im Glauben an das Evangelium die Macht seiner Existenz, die immer Gottes Macht bleibt. Da die Vulgata mit dem Wort »virtus« und den anderen Synonymen für Kraft und Macht das griechische Wort δύναμις oder das hebräische Wort גְּבוּרָה wiedergibt, muß unter der virtus die aktive Kraft und Macht verstanden werden, mit der sich jemand in seinem Vorhaben durchsetzt und behauptet[13]. Auf der Gegenseite bezeichnet die infirmitas nicht krankhafte Schwäche, sondern die Machtlosigkeit und Kraftlosigkeit, um etwas zu erreichen. In diesem Sinne interpretiert Luther jetzt noch bewußter als in den Dictata »virtus« durch »potentia« und stellt ihr die infirmitas entgegen[14]. Das verbietet, die Macht, die der

---

[11] WA. 56; 171, 8ff. (170, 20ff. 26ff.); vgl. 10, 16ff.

[12] Vgl. WA. 56; 404, 1ff. 195, 4ff. 57 II; 48, 16ff. 92, 2ff. 57 III; 76, 19f. In der Machtlosigkeit gegenüber der Welt und im Leiden liegt die Macht Gottes in der Geduld (patientia): WA. 56; 195, 4ff. 194, 27ff. (193, 22ff.) 57 II; 92, 2.

[13] WA. 56; 402, 25ff. (vgl. im 2. App. die Hinweise, vor allem auf Reuchlin); vgl. Zgl. und Rgl. z. St. 92, 3ff. 15ff. Zur Interpretation von virtus durch potentia im Sinne von δύναμις vgl. 420, 8ff.: Gott erhört unser Gebet über unser Bitten und Verstehen, d. h. er handelt in seiner geistlichen Kraft an uns, indem er die Macht des Geistes gegen die Macht des Fleisches durchsetzt, anders als wir es bitten und meinen. Die potentia ist hier nicht die freie Möglichkeit (zu 420, 20ff. vgl. 403, 8ff.), sondern die Macht Gottes im heiligen Geist (virtus spiritualis), die sich behauptet, wenn er unser Gebet erhört. Vgl. 130, 25f. Rgl. zu Röm. 14, 4: Hic 'potens' accipitur non pro arbitrio aut potestate iuris seu authoritatis, sed pro virtute aut efficacia, fortitudine faciendi. Das Dynamisch-Aktive, die efficacia, die kraftvolle Wirksamkeit, die sich gegen das Entgegenstehende durchsetzt, kennzeichnet auch die Macht des Wortes (WA. 57 II; 14, 17ff. 65, 15ff.) und des Glaubens (57 II; 38, 19ff.).

[14] WA. 56; 10, 2. 15ff. 169, 28ff. (230, 5) 329, 9ff. 398, 10ff. 399,

Existenz zum Heil verhilft, in habitualen Qualitäten anzusetzen, weil damit nicht nur übersehen würde, daß sowohl die virtus der caro als auch die virtus des spiritus die ganze Existenz in ihrem Trachten secundum carnem oder secundum spiritum bestimmen, sondern weil auch verkannt würde, daß die virtus in jedem Falle jenseits der Alternative von habitus und actus die dynamisch-aktive Kraft der Existenz in ihrem Verlangen nach dem Heil darstellt. Die virtus kennzeichnet den totalen und den dynamischen Charakter des spiritus und der caro. In der virtus hominum, mundi oder carnis will der Mensch aus seiner eigenen Macht und aus der Macht seiner Welt und seines Fleisches sich selber mit seiner Welt und seinem Fleisch durchsetzen und behaupten[15]. In der virtus dei aber setzt sich Gott mit seiner Macht als der Macht des Geistes so durch, daß der Mensch, sofern er sich nicht im Unglauben auf die Macht der caro versteift, nun im Glauben die Macht seiner Existenz nicht in sich selber, sondern im heiligen Geist, im Evangelium und damit in Christus und in Gott hat. Gottes Macht behauptet sich in der Schwachheit, nämlich in dem Glaubenden, der nicht mehr nach dem trachtet und darin mächtig, weise und gerecht ist[16], was der mundus und die caro ihm ermöglichen — das sind gerade seine Tugenden coram hominibus —, der sich vielmehr in seiner Sünde und in seinen Bedrängnissen seiner Ohnmacht, Torheit und Ungerechtigkeit coram deo ausgeliefert und auf die Macht, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes in Christus angewiesen weiß.

Luthers Verständnis von dem spiritus und der caro und ihrer totalen dynamischen Macht in der Existenz des Menschen verbietet ihm, bei der fides, spes und caritas, in denen sich die virtus spiritus durchsetzt, im traditionellen Sinne an eingegossene oder gar erworbene habituale Qualitäten zu denken. Der Gedanke an die eine, den ganzen Menschen erfassende Macht des spiritus ist vielleicht auch der Grund dafür, daß Luther die

---

22f. 25f. 92, 6 402, 25ff. 420, 20ff. (8ff.) 130, 25f. 140, 6ff. (143, 6f. 17f.) 57 II; 91, 21ff. 57 III; 31, 14 40, 6f. 140, 9f.

[15] Vgl. noch einmal WA. 56; 171, 8ff. (Z. 13 muß das Komma hinter 'Dei' statt hinter 'reprobatam' stehen).

[16] Neben die potentia treten die anderen perfektiven Seinsprädikate (sapientia, iustitia, bonitas): 171, 8ff.; vgl. 10, 12ff. (1. Kor. 1, 24).

Trias von fides, spes und caritas nicht mehr wie in den Dictata in das Schema des trinitarischen Symbolismus einspannt, wodurch immer noch das Mißverständnis sich einstellen könnte, als ob die drei theologischen »Tugenden« in ihrer Wirkung auf einzelne Seelenkräfte bezogen seien, während doch jede in der Einheit mit den beiden anderen die ganze Existenzweise in der Macht des heiligen Geistes charakterisieren soll[17]. Auch die Differenzierung von fides und caritas nach den zwei tragenden Seelenkräften des intellectus und affectus tritt jetzt zurück. Damit ist allerdings auch nicht in den Dictata die Vorstellung verbunden, daß die fides und die caritas den beiden Seelenkräften als habituale Tugenden inhärieren. Tatsächlich wird dort ja bereits mit den Aussagen über den intellectus fidei sowie über den Gehorsam des Willens die psychologische Betrachtungsweise durchbrochen. Für den Totalaspekt sprechen auch die verba absoluta: das intelligentem esse, das in der fides gegeben ist, und das voluntarium esse, das auf der caritas beruht. Wenn die fides dem intellectus und die caritas dem affectus zugewiesen wird, dann soll der Glaube als ein Erkennen und Verstehen der spiritualia und die Liebe als ein affektives Aus-Sein auf die spiritualia gekennzeichnet werden. Dieser Gedanke taucht jetzt zuweilen auch noch auf. Das Psalm-Zitat (Ps. 13, 2 = 52, 3) in Röm. 3, 11 »non est intelligens, non est requirens deum« deutet Luther auf den Doppelschritt, in dem das Erkennen des Glaubens und das affektive Wollen und Wirken der Liebe aufeinan-

[17] So empfindet es Luther auch als ungenügend, die Verderbnis durch die Erbsünde an den drei Seelenkräften zu beschreiben, obwohl das immer noch besser sei, als wenn man nur von dem Mangel einer Qualität des Willens rede: WA. 56; 312, 6ff. Die Sünde ist aber nicht nur ein Mangel in den einzelnen Potenzen oder am ganzen inneren und äußeren Menschen; sie besteht vielmehr in der totalen aktiven Macht der caro, in der concupiscentia (312, 17). Sie ist aktiv Hinneigung zum Bösen und Widerwille gegen das Gute (vgl. die doppelseitige Affektstruktur 312, 10ff. 313, 9 in den Begriffen pronitas oder cupiditas — nausea, fastidium — dilectio, fuga et abominatio — cursus). — Mit dem trinitarischen Symbolismus arbeitet Luther noch einmal WA. 1; 85, 30ff. Pr. 21. 9. 1516: die Verderbnis in der ratio, vis concupiscibilis und irascibilis und die Notwendigkeit der Heilung per potentiam patris quoad irascibilem, per veritatem filii quoad rationalem, per suavitatem spiritus sancti quoad concupiscibilem.

derfolgen[18]. Der Glaube gibt die invisibilia zu erkennen und führt den Menschen in das Verborgene, in das er mit eigenem Erkennen nicht vorstoßen kann. Zu dem intelligere des Glaubens muß aber die Liebe hinzutreten, die den Menschen aus der Gnade Gottes heraus das lieben und mit freiem Wollen tun läßt, was der Glaube zuvor erkannt hat. Erst in beidem, in der Erkenntnis des Glaubens und in dem tätigen Wollen der Liebe, ist der Mensch gerecht. Der Glaube ohne Werke, d. h. der Glaube ohne Liebe, ist tot; erst in der Verbindung mit der Liebe ist er lebendig und rechtfertigt. Bei der Abfolge von fides und caritas ist Luther jetzt noch weniger als je zuvor der Meinung, daß etwa zu einem selbständigen, in sich abgeschlossenen habitus der fides ein neuer eigenständiger habitus der caritas als gratifizierende Form hinzutrete. Der Doppelschritt aus erkennendem Glauben und wirkender Liebe vollzieht

---

[18] WA. 56; 238, 15ff. 27ff. Vgl. im Schol. Ps. 52, 3 WA. 3; 298, 21f. In der Zgl. (Rgl.) zu Röm. 3, 11 WA. 56; 34, 4ff. (17ff.) verteilt Luther die sapientia und die iustitia, also die beiden perfektiven Seinsattribute des Intellektes und des Affektes, auf die beiden Partizipien »intelligens« und »requirens«. Die intellectus-affectus-Struktur in soteriologischem Aspekt noch VF. 76, 5ff.: rectitudo in ratione et bonitas in voluntate necessaria sunt simul . . . prius enim ignorantia pellenda est, prius lumen in ratione necessarium, quod dirigat affectum in volendo fine . . . in huius signum prius filius, verbum, sapientia est incarnata ac velut lux nobis accensa, et post hoc per eam tandem est nobis spiritus sanctus missus, velut ignis nos inflammans, ut primo sciamus ac tum demum affectemus, quae facienda sunt. Sic prius rectum, deinde bonum. — WA. 1; 36, 37ff. Pr. 26. 12. 1516 (1517?): pro illuminatione rationis incarnatum est verbum, sapientia patris, et pro sananda voluntate missus est spiritus, Sic ut ille lucem rationi, hic ignem voluntati conferret, ac sic intelligeret et amaret invisibilia et supra se existentia. — Vgl. Biel, Sent. I d. 14, q. 1, a. 1, not. 3, D: quia dona creaturae data, dantur principaliter, ut revocetur ad principium suum, unde exivit per creationem — reducitur autem rationalis creatura ad deum per actiones intellectus et voluntatis —, ideo duplicia sunt dona, in quibus procedere dicitur persona divina temporaliter, scil. dona intellectus et affectus . . . dona quae pertinent ad illuminationem intellectus appropriantur filio, qui ad intra procedit per modum intellectus, unde et verbum est patris, ideo in eis specialiter dicitur procedere filius . . . dona voluntatis, quibus rectificatur affectus appropriantur spiritui sancto procedenti per modum amoris, ideo in eis dicitur procedere spiritus sanctus.

sich innerhalb der Einheit beider. Der Glaube ohne die Liebe, die fides mortua, kann in Luthers Augen keine gottgewirkte fides infusa sein, die auch ohne die hinzukommende forma caritatis in sich schon eine vollkommene Tugendqualität ist. Diese scholastische Auffassung, die Luther schon in den frühen Randbemerkungen verläßt, wenn er die unauflösliche Einheit der eingegossenen fides, spes und caritas behauptet[19], teilt er natürlich auch jetzt nicht. Wenn er in der Hebr.-Vorlesung die fides mortua ausdrücklich mit der fides acquisita, dem erworbenen menschlichen Glauben an objektive Tatbestände, gleichsetzt[20], dann ist das keine neue Erkenntnis gegenüber einem früheren Zeitpunkt, sondern nur der deutliche Ausdruck dessen, was ihm im Grunde schon seit der Sentenzen-Lektur gewiß ist. Auch in der Röm.-Vorlesung sagt Luther ausdrücklich, daß der Glaube ohne die ihm eigenen Werke gar kein Glaube sei, daß der rechtfertigende Glaube vielmehr ein lebendiger Glaube sei, der gar nicht ohne die aus seiner lebendigen Aktivität

[19] Vgl. S. 40ff.

[20] WA. 57 III; 232, 27ff. In der Scholastik versteht man hingegen unter der fides mortua (Jak. 2, 17. 26) nur die fides informis. Biel zitiert (Sent. III d. 23, q. 2, a. 1, not. 1, A) Jak. 2, 17 als Beispiel für eine Bibelstelle, an der mit dem Begriff »fides« der habitus informis gemeint ist, der nach den sonstigen Aussagen Biels (vgl. Anm. I 99ff.) sehr wohl ein habitus infusus sein kann. Bonav., Sent. III d. 23, a. 2, q. 1, ad 1: non dicitur mortua, quia careat omni utilitate et efficacia, sed quia caret vita gratuita, quae est vita perfecta; et ideo ex hoc non potest concludi quod non sit simpliciter virtus, sed quod non sit virtus proprie dicta. Vgl. ebd. co.: dicitur virtus communiter habitus rectificans potentiam aliqua rectitudine iustitiae et vigorans eam circa opus difficile, quamvis non perducat eam in finem . . . hoc etiam modo fides informis, quae quidem est in malis Christianis, habet esse in genere virtutis. Per illum enim habitum quodam modo rectificatur intellectus hominis, dum captivatur in obsequium Christi (2. Kor. 10, 5) ad assentiendum primae veritati propter se et super omnia. Vigoratur etiam, ut credat vera non apparentia et vitet erronea et phantastica, sicut apparet in multis Christianis carentibus caritate, qui libenter et humiliter audiunt verba spectantia ad doctrinam fidei et constanter et viriliter abhorrent haereticam pravitatem. Diesen einfachen Charakter einer Tugend hat sie jedoch nur als fides infusa; vgl. Anm. I 102. Auch Thomas versteht unter der fides mortua die fides informis, die in sich, in ihrem den Intellekt vervollkommnenden habitus, mit der fides formata identisch ist: STh 2 II q. 4, a. 4.

fließenden Werke bestehen kann[21]. Mit dem Glauben, in dem der Mensch nicht aus sich, sondern durch Gottes Handeln an ihm die verborgenen invisibilia erkennt, ist notwendigerweise als zweiter Schritt die in der Gnade Gottes gegründete Liebe verbunden. Der lebendige Glaube, der in der Liebe tätig ist (Gal. 5, 6), empfängt die Aktivität nicht aus der hinzutretenden Form der caritas, er besitzt sie in der untrennbaren Einheit mit der Liebe[22]. Daß Luther die scholastische Auffassung von einem vorgängigen, in sich selbständigen Erkennen des Glaubens im Grunde überwunden hat, zeigt sich auch darin, daß er sonst die fides und caritas oder das intelligere und diligere immer gleichordnend verbindet[23] oder gar das eine in das andere hineinzieht. Glaube und Liebe befreien zugleich von der verderbenden Macht der Sünde, indem der Glaube den verfinsterten intellectus erleuchtet und die Liebe den gebundenen affectus befreit[24]. So eng hängt die Liebe mit dem Glauben zusammen, daß gesagt werden kann, der Glaube allein in der Liebe trachte in allem nach Gott (sola fides in caritate)[25], und daß es ein anderes Mal heißen kann: fides

---

[21] WA. 56; 249, 5ff.

[22] Im Kollegdiktat schließt Luther das Scholion zu Röm. 3, 11 ab mit dem Satz (WA. 57 I; 153, 14ff.): Ergo intelligere et requirere deum est nihil aliud quam per fidem in dilectione operantem (Gal. 5, 6) esse iustum. Vgl. WA. 56; 249, 5ff., dazu 248, 5ff. WA. 57 II; 38, 4ff. 19ff. Zgl., Rgl. Gal. 5, 6: hier ist die caritas so vollkommen mit der fides verschmolzen, daß die fides selber und nicht ein hinzukommendes Formprinzip wirksam, mächtig und tätig ist. Dabei ist nicht primär an Werke gedacht, sondern an die verborgene »energia« und »efficacia« (zu efficacia vgl. Anm. III 13). Die verborgene, wirksame Macht des lebendigen Glaubens, der in seinen eigenen (nicht des Gesetzes) Werken tätig ist (56; 249, 10f.), bezeichnet Luther WA. 56; 248, 13f., wenn er von den opera fidei sagt, daß sie ex spiritu libertatis amore solo dei geschehen. Vgl. WA. 56; 355, 17f. WA. 1; 148, 19f. Quaest. de vir. 2, 2: sine fide operante per caritatem peccat semper.

[23] Die Verbindung von intellectus und affectus: WA. 56; 467, 16ff. (468, 19ff.); vgl. Anm. II 164. VF. 31, 20 33, 5ff. und 40, 30ff. (vgl. WA. 3; 44, 13ff. 33ff.; die dritte Potenz, die memoria, läßt Luther jetzt weg; zur Gleichung spiritus = affectus und mens = intellectus vgl. Anm. II 137. 164).

[24] WA. 56; 355, 19ff. Vgl. Anm. III 18.

[25] WA. 56; 355, 17f. Vgl. Anm. III 22.

sive caritas in fide est impletio legis, quia facit hominem bonum diligere, quod lex iubet diligere, et tamen opera eius non faciunt diligere[26]. Gott schafft sich den Gehorsam bei uns dadurch, daß er durch den heiligen Geist sein Gesetz in unseren Sinn und in unser Herz gibt, damit wir seinen Willen erkennen und lieben[27]. Auch nur durch die Wirkung des spiritus können wir in allen Anfechtungen dem Willen Gottes in der Erkenntnis und Liebe gehorsam bleiben[28]. Der Gehorsam des Glaubens wird dort erfüllt, wo Gottes Wort über alles geliebt wird[29]. Hier, im Gehorsam, ist der Glaube mit der Liebe eins. Auf die fides und caritas kommt es auch allein bei allem kirchlich-praktischen Verhalten an: Wie die alttestamentlichen Zeremonien zur Einübung der fides und caritas dienen sollten[30], so dürfen auch die von Paulus in Röm. 14, 1ff. angeschnittenen

---

[26] WA. 57 I; 157, 10ff. (ohne Parallele in WA. 56).

[27] WA. 57 III; 45, 9ff. 46, 1f. 5ff. 196, 14ff.: Luther deutet in Hebr. 8, 10 »mens« auf den intellectus (intelligere) und »cor« auf den affectus (diligere); vgl. dazu Anm. II 137. Den verderbten Text 196, 18 emendieren Hirsch-Rückert: non sufficit legem esse obiective tantum in anima, sed et formaliter (HR. 208, 9f.); vielleicht ist jedoch zu lesen: non sufficit legem esse obiective et cognitam in anima, sed formaliter, so daß die volle Terminologie, mit der Luther hier operiert, erscheint. Zu der Gleichung esse obiective = cognosci verweisen Hirsch-Rückert z. St. auf Biel, Sent. III d. 6, q. 2, a. 1, not. 1, A; vgl. außerdem Sent. III d. 23, q. 2, a. 1, not. 1, C (zitiert Anm. I 117). Das esse formaliter hat das Gesetz in der anima im diligi (Z. 19: per dilectionem legis inscriptam in corde esse legem oportet). Luther will sagen: Es genügt nicht, daß das Gesetz im Intellekt ist, wo es — scholastisch gesprochen — nur obiective ist. Es muß auch in der dilectio legis im Affekt sein, weil es in der Liebe auch als Form (formaliter), d. h. in einer das Wollen unmittelbar gestaltenden Weise, wirksam ist. Die Differenzierung nach Intellekt und Affekt veranlaßt Luther hier einmal, scholastische Begriffe im Vorbeigehen zu verwenden. Daraus wird man nicht schließen dürfen, daß er nun doch in der caritas das Formprinzip für einen in sich selbständigen Tugendhabitus der fides sieht und an eine Qualität denkt.

[28] WA. 57 III; 186, 25ff. (13ff.). Das Scholion (Hebr. 6, 13) handelt auch schon zuvor (185, 13ff.) von der Erkenntnis des Willens Gottes.

[29] Vgl. WA. 57 III; 236, 4ff.

[30] WA. 57 III; 217, 4ff. 206, 1ff. (zur Textgestalt vgl. HR. 221, 2ff.). Luther greift sachlich und begrifflich eine Formulierung des Lombarden auf.

Fragen nur aus dem Glauben und aus der Liebe entschieden werden[31].

Da die fides und die spes in den »non apparentia« das gemeinsame Objekt haben[32], gehören sie für Luther so eng zusammen, daß er sie oft formelhaft verbindet[33].

Auch wenn Luther jetzt alle drei theologischen Tugenden zusammen nennt, steht ihre Einheit im Vordergrund, während irgendwelche Unterscheidungen zwischen ihnen in den Hintergrund treten, die psychologischen Differenzierungen aber ganz fehlen. Gottes Gerechtigkeit, in der wir gerecht sind ex deo iustificante et imputante, besteht nicht in Werken, vielmehr sind die fides, spes und caritas die wirksame Gnade Gottes in uns, sein Heil, seine Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Kraft[34]. Sie allein rechtfertigen in den Sakramenten[35]. Wie der Glaube, so müssen auch die spes und caritas allem Handeln vorausgehen, wenn unser opus Gott angenehm sein soll[36]. Der Satz in Hebr. 11, 6, daß es ohne den Glauben unmöglich ist, Gott zu gefallen, gilt auch für die Hoffnung und die Liebe[37]. Denn alle drei sind Gottes Werk in uns und können nicht von uns erworben werden. Der Glaube rechtfertigt zwar schon, aber die spes und die caritas, die mit ihm zusammen vor unseren Verdiensten von Gott gewirkt werden, erweisen es, daß wir nur aus dem Glauben gerecht sind, wenn wir nur Gott lieben

---

[31] WA. 56; 496, 1ff.

[32] VF. 83, 22.

[33] WA. 56; 279, 24f. 295, 33f. 58, 15ff. 79, 15f. (2f.; das confidere ist nach Bonav., Sent. III d. 26, a. 2, q. 4, co. ein Akt der spes) 527, 4f. 1; 84, 20 Pr. 24. 8. 1516 428, 22f. Dec. praec. VF. 43, 11f. 45, 1f. 56, 1.

[34] WA. 1; 84, 15ff. Pr. 24. 8. 1516 57 III; 187, 5ff.

[35] WA. 57 III; 192, 2ff.

[36] VF. 84, 20ff.

[37] WA. 1; 70, 28f. Pr. 3. 8. 1516 (Z. 28 lies »sicut impossibile« statt »sic implere«) 428, 32f. Dec. praec. VF. 84, 18ff. Alle drei Stellen erscheinen im Zuge der Kritik am scholastischen spes-Begriff. Daher wird die Priorität nicht nur der fides, sondern auch der spes und caritas vor allem opus meriti betont. Wenn Luther mit der Scholastik von der infusio der theologischen Tugenden spricht, so will er damit nur unterstreichen, daß die fides, spes und caritas Gottes Werk sind und nie erworbene Tugenden sein können, wie die Ockhamisten meinen. Die habitus-Lehre wird mit dem Begriff der infusio nicht übernommen.

und nur auf ihn unsere Hoffnung setzen und so zugleich mit dem Glauben auch im Affekt von allem Fleischlich-Weltlichen entblößt (nudatum esse) und distanziert sind (contemnere)[38]. Während der homo animalis im Umkreis seiner fünf Sinne lebt und der homo rationalis sein Leben in seiner kreatürlichen Vernunft hat, gründet sich das Leben des homo spiritualis in der fides, spes und caritas auf die invisibilia, die das Wort Gottes ihm zusagt[39]. Wie das Leben des homo animalis und des homo rationalis gefährdet ist, wenn es der tragenden bona naturalia beraubt wird, so ist der homo spiritualis den Anfechtungen seines geistlichen Lebens ausgesetzt, sobald das Wort von ihm genommen wird. Wenn ihm mit dem Wort die geistlichen Güter entschwinden, muß er die äußerste Gefährdung seines Glaubens, Hoffens und Liebens erleiden. Mit dem Wort wird er auch seiner theologischen »Tugenden« beraubt[40]. Gott entzieht aber zuweilen sein Wort und seine Gnade, um den Menschen noch über die bona spiritualia hinaus auf sich selber zu verweisen und ihn davor zu bewahren, daß er in den geistlichen Gütern, zu denen auch die Tugenden zählen, eigenes Genügen und eigenen Ruhm sucht. Denn die theologischen Tugenden sind nicht nur Gottes eigenes Werk im Menschen, sie sind dem Menschen auch nicht zu dessen qualitativer Perfektion gegeben, sondern haben nur die Funktion, den Menschen von sich selber und allen verfügbaren Dingen abzuwenden und ihn in seiner ganzen Existenz unter den Anspruch und unter die handelnde Macht Gottes zu stellen[41].

[38] VF. 68, 29ff.

[39] WA. 57 II; 78, 6ff.

[40] WA. 57 III; 159, 15ff. 9; 100, 31ff. (= BA. 5; 308, 1ff.); vgl. dazu 101, 15ff. 99, 29 (1f. 17ff.) 101, 3f. Luthers Gedanken bewegen sich an diesen Stellen in mystischen Bahnen mit deutlicher Anlehnung an Tauler. Im Scholion zu Hebr. 4, 4 (57 III; 159, 19ff.) folgt sogar noch die mystisch-ekstatische »sublatio a fide et verbo« mit dem Zur-Ruhe-Kommen in dem opus essentiale dei, quod est ipsa nativitas verbi increati.

[41] Vgl. die Epiphanias-Predigt 1517 über Mt. 2, 11: WA. 1; 122ff. Mit Verwertung traditioneller Gedanken deutet Luther Gold, Weihrauch und Myrrhe auf die triplex confessio, die wir als unsere Gabe darbringen sollen, indem wir bekennen, Christum esse regem, esse deum, esse mortalem (122, 25ff.). Das Gottsein Christi bekennen wir mit

Nur die fides, spes und caritas in ihrer Einheit, nicht die Werke oder das sakramentale opus als solches, konstituieren das Gottesverhältnis des Menschen. Das besagt für Luther der von ihm zuweilen zitierte Satz Augustins, daß Gott in der fides, spes und caritas verehrt wird[42]. Wer an Christus — an Gott — glaubt und seinen Affekt von allen Dingen, von der voluptas, den divitiae, dem honor und der vita selber löst und seine Hoffnung und Liebe allein auf Christus richtet, der erfüllt das erste Gebot, was ihm freilich nur durch das Gnadenhandeln Gottes möglich ist[43]. Damit erfüllt er auch die anderen zwei Gebote der ersten Tafel, die also nicht fromme Werke,

---

dem Herzen und mit der Tat, wenn wir alle von ihm empfangenen Güter ihm wieder darbringen und in ihnen nicht unseren eigenen Ruhm suchen (123, 5ff.). Das tut der Glaube, quia fides credit omnia ex deo esse et fore (123, 25f.). Das Bekenntnis zu dem Königtum Christi besteht in dem Gehorsam, der den Eigensinn unter die Herrschaft Christi gefangen gibt und in der affektiven Distanz von allen Dingen (mala und bona 123, 17) Christus in allem willig gehorsam ist (123, 12ff.). Das vollbringt die spes (123, 26); denn sie erhofft alles und erträgt alles in solchem Gehorsam, der von allem entblößt und nichts zu eigen hat, sondern nur auf die Verheißung hin lebt. Zu dem Leiden und Sterben Christi bekennen wir uns schließlich dadurch, daß auch wir das Leiden und Sterben gerne auf uns nehmen. Das bewirkt die caritas, weil die Liebe stark ist wie der Tod (Cant. 8, 6) (123, 26ff.). Zusammenfassend sagt Luther von den drei theologischen »Tugenden«, die in dieser Weise dem Menschen nun wirklich keine habituale Vollkommenheit und Gerechtigkeit verleihen (123, 30ff.): Sic itaque non solum Thus, i. e. fidem, qua creditur esse bonum et malum a deo venisse, venire, venturum, Non solum Aurum, i. e. spem, qua sustinetur et speratur omne bonum et malum, Verum etiam Myrrham, i. e. caritatem, quae cum gaudio hic etiam appetit et spes (lies: haec etiam . . . quae spes?) sustinet. Et inde fides tollit nobis nos ipsos et nostra, omnia in deum cum laude et gratitudine referens, spes infert nobis alios et aliena, omnia fortiter sustinens in patientia et mititate, caritas etiam deum nobis aufert et omnia quae sunt, redigens nos in purum nihilum, ex quo conditi sumus, et id cum gaudio et appetitu.

[42] WA. 56; 296, 12ff. (mit den entgegengesetzten peccata der infidelitas, desperatio und des odium; vgl. 2. App. z. St.) 1; 70, 15 Pr. 3. 8. 1516 471, 10f. Dec. praec. Vgl. Anm. II 104.

[43] WA. 1; 400, 8ff. Dec. praec. Vgl. WA. 1; 165, 20ff. Bußps. 6, 9: eyn geystarme seele die nichts mehr hat, dan das geschrey, flehen und bitten yn festem glauben, starcker hoffnung und steter lieb. WA. 1; 210, 8f. 22f. Bußps. 130, 6f. (vgl. Anm. III 2).

sondern nur den Glauben, die Liebe und die Hoffnung fordern. In seiner Auslegung der 10 Gebote sieht Luther in der caritas, die Gott über alles liebt, die Erfüllung des ersten Gebotes. Die fides erfüllt das zweite Gebot, da man Gottes Namen nur dann nicht mißbraucht, wenn man an ihn glaubt und ihn im Geiste des Glaubens anruft. In einer spiritualen Deutung bezieht Luther das dritte Gebot auf die Hoffnung. Das sanctificare quietem bedeutet dann, Gott im Gehorsam stillzuhalten und sich in der Geduld und Hoffnung von ihm auf der via passionis in die Finsternis führen zu lassen, wo der Mensch von seinem eigenen opus ruhen und sich hoffend in Gottes Handeln schicken muß[44]. Daß die caritas als Nächstenliebe letztlich auch alle anderen Gebote erfüllt, die das Verhältnis zum Mitmenschen betreffen, ergibt sich aus einem anderen Relationsschema der drei theologischen Tugenden. Im Scholion zu Röm. 14, 17 differenziert Luther so zwischen der fides, spes und caritas, daß jede der drei »Tugenden« eine andere personale Relation des Menschen herstellt[45]. Der Glaube rechtfertigt vor Gott. Die Liebe stiftet den Frieden zwischen den Menschen, weil sie nicht das Ihre sucht, sondern danach trachtet, dem anderen Genüge zu tun und ihm zu helfen. Durch die Hoffnung schließlich hat der Mensch in sich selber Freude und Geduld durch den heiligen Geist, aber nur wenn er seine Zuversicht ganz auf Gott setzt und nicht auf das, was er dem Nächsten gegenüber oder vor Gott ist. An erster Stelle steht das Gottesverhältnis im Glauben, weil nur der Glaube vor Gott angenehm und gerecht macht, während im Unglauben alle Sünde beschlossen ist[46]. Dann folgt in der Liebe das Verhältnis zum Nächsten. Erst an letzter Stelle rangiert in der Hoffnung das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Indem die Hoffnung aber allein auf Gott gewiesen wird, wird ihr jeder Anteil von Selbstsucht genommen. Die Freude in der Hoffnung ist nicht

---

[44] WA. 1; 470, 37ff. Dec. praec.

[45] WA. 56; 510, 15ff. (511, 4ff.). Bernhard deutet ebenfalls iustitia, pax und gaudium auf die drei Relationen des Menschen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst; er verbindet damit aber nicht die drei theologischen Tugenden; de div. serm. 19, n. 4 (1, 1124).

[46] Vgl. WA. 57 III; 151, 13ff.

die Freude einer sicheren Selbstzufriedenheit, sondern die Freude, die der heilige Geist gibt, wenn er mit der Hoffnung auf Gott auch die Geduld in den Bedrängnissen verleiht. Das Verhältnis des Menschen zu sich selbst in der Hoffnung besteht gerade darin, daß die Hoffnung den Menschen von sich selbst distanziert und ihn nur in Gott seiner Zukunft gewiß sein läßt.

2. Der Wandel des Selbstverständnisses durch den Glauben

In Röm. 3, 4 wirft Paulus die Frage auf, wodurch sich Gott als wahrhaftig und gerecht erweise. In welcher Hinsicht gelten die Prädikate der Vollkommenheit von Gott? Wie wird Gott in der perfectio seiner iustitia gerechtfertigt (iustificatio dei)? Auf der Gegenseite wird nicht nur nach den imperfectiones des Menschen gefragt, sondern auch nach der Möglichkeit, wie die Prädikate der Vollkommenheit von ihm ausgesagt werden können. Ist der Mensch iniustus, wie kann er dann gerechtfertigt werden (iustificatio hominis)[47]? Luthers Exegese baut auf der Feststellung auf, daß Gottes Sein an sich von der Rede des Menschen unberührt bleibt. Da Gott selber die Gerechtigkeit ist, braucht er von niemandem gerechtfertigt zu werden. Ebensowenig kann er, der selber das Gericht, das ewige Gesetz und die Wahrheit ist, von jemandem gerichtet werden. Anders verhält es sich mit Gottes Sein in seinem Wort. Hier kann er vom Menschen als gerecht und wahrhaftig gerechtfertigt oder als ungerecht und unwahrhaftig verurteilt werden[48]. Gott wird aber in seinen Worten gerechtfertigt, wenn sein Wort vom Menschen für gerecht erachtet und als solches angenommen wird. Das geschieht durch den Glauben an sein Wort. Gott wird hingegen in seinen Worten verurteilt, wenn sein Wort als irrig und lügnerisch angesehen und verworfen

---

[47] WA. 56; 216, 24ff.; vgl. 229, 32ff.

[48] WA. 56; 212, 19ff. 217, 19ff.; vgl. 226, 12ff. 57 III; 90, 20ff. 1; 187, 19ff. Bereits in den Dictata unterstreicht Luther das »in sermonibus tuis«, weil Gott nicht in seipso gerechtfertigt oder gerichtet werden kann: WA. 3; 288, 4f. 290, 1f.

wird. So handelt der Unglaube[49]. Der erste Gewinn aus dieser Wendung von Gottes Sein in se zu seinem Sein ad extra in seinem Wort liegt in der unmittelbaren Einbeziehung des Glaubens in alle Aussagen, die nun über die perfektiven Seinsprädikate Gottes gemacht werden. Wo von Gottes Sein in seinem Wort die Rede ist, kann auch von diesem nicht wie von einer Größe an sich gesprochen werden. Der Adressat des Wortes muß ebenfalls berücksichtigt werden. Es kann hier nicht mehr gleichgültig bleiben, wie sich der Mensch selber zu dem Wort, das Gottes Wort zu sein beansprucht, verhält. So muß dort, wo von Gottes Sein in seinem Wort geredet wird, ebenfalls vom Sein des Menschen gesprochen werden, jedoch nicht von seinem Sein an sich, sondern von seinem Sein in Relation zu dem an ihn gerichteten Wort, also von seinem Selbstverständnis in seinem Glauben oder Unglauben. Gottes Wort für gerecht und wahrhaftig halten, heißt für Luther, daß der Mensch seinen eigenen Sinn, seine eigene Gerechtigkeit und Weisheit aufgibt und sich der Gerechtigkeit und Weisheit des Wortes Gottes unterwirft. Das credere ist ein cedere und subiici verbo; es führt zur Demütigung, während sich in dem ungläubigen Sich-Widersetzen der Hochmut manifestiert[50]. Diese Gedanken über das Sein Gottes in seinem Wort und das Sein des Menschen in seinem Glauben oder Unglauben werden von Luther nach verschiedenen Seiten hin entfaltet.

Insofern Gottes Sein ad extra in seinen Worten und Werken dem urteilenden Verstehen des Menschen unterliegt, ist es im höchsten Grade wandelbar[51]. Das Urteil des Menschen

---

[49] WA. 56; 226, 4ff. Zur superbia vgl. 216, 27ff. Der ganze Gedanke auch 212, 26ff.

[50] WA. 56; 213, 4ff. 229, 29ff. 232, 28ff. 253, 16ff. 416, 5ff. 218, 7ff. 296, 4ff. 226, 7ff. Luther bedient sich auch jetzt in vielfältiger Weise der schon für die Dictata so kennzeichnenden Ausdrücke wie sensus proprius, voluntas propria, sapientia propria und iustitia propria. Der Glaube überwindet das alles in der Demut, während sich der Unglaube im Hochmut darauf versteift. Dieser Gedanke und die ihm dienende Terminologie konnten nicht bis in alle Verästelungen hinein verfolgt werden.

[51] WA. 56; 234, 1ff.

über Gottes Wort fällt mit dem Urteil des Menschen über sich selbst zusammen. Dieses wiederum charakterisiert ihn so, daß dem Menschen Gottes Sein ad extra immer das ist, was er in sich selber ist. Qualis est enim unusquisque in seipso, talis est ei deus in obiecto[52]. Das eigene So-Sein des Menschen, dem hier Gottes So-Sein korrespondiert, ist freilich nicht das, was er dafür hält, sondern das direkte Gegenteil dessen. Nicht weil der Mensch nach seinem eigenen Dafürhalten in sich gerecht und rein ist, hält er auch Gott in seinem Wort für gerecht und rein. Wer der iustus und wer der iniquus ist, ergibt sich für Luther lediglich aus dem Glaubensverhältnis des Menschen zum Wort Gottes. Gerecht ist der Glaubende, der Gott in seinem Wort für gerecht hält, sich selber aber für ungerecht erachtet. Ihm ist tatsächlich auch Gott gerecht. Ungerecht scheint Gott in den Augen des Ungläubigen zu sein, der Gottes Wort für unwahr und ungerecht hält und in dieser Meinung selber ungerecht ist, obwohl er für sich selbst beansprucht, gerecht und wahrhaftig zu sein. In diesem Sinne ist Gott dem Menschen das, was der Mensch in sich selber ist. Was der Mensch in sich selber ist, ist das Gegenteil dessen, wofür er sich hält. Er ist es in dem Urteil Gottes über ihn. Gott aber urteilt über den Glauben und den Unglauben. Da die mutatio in Gottes Sein ad extra auf eine mutatio des Menschen in seipso verweist, kann es sich dabei nur um eine mutatio seines Selbstverständnisses handeln.

Bei Gottes Sein in seinen Worten und Werken hat es der Mensch nicht mit einer objektiven Größe zu tun. Gottes Wort ist an den Menschen gerichtet. Es tritt mit dem Anspruch an ihn heran, Gottes Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit und Macht ihm als die Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit und Macht seines Seins zu bringen, aber im strikten Gegensatz zu dem, was der Mensch für seine Gerechtigkeit, Wahrheit und Weisheit halten möchte. Nur Gottes perfectiones in seinem Wort soll der Mensch für sich gelten lassen, also gerade nicht seine eigenen Vollkommenheiten, sondern allein die, die Gott ihm zuspricht[53]. Sie soll

---

[52] WA. 56; 234, 4.
[53] WA. 56; 216, 27ff.

der Mensch im Glauben ergreifen und sich nicht mehr aus seinen eigenen Vollkommenheiten verstehen. Die Ausschließlichkeit, mit der sich das Wort an den Menschen wendet, der absolute Gegensatz zwischen den perfectiones dei in sermonibus suis und den perfectiones hominum hat die Scheidung von Glaube und Unglaube, von Demut und Hochmut zur Folge. Die Art und Weise, in der Gott mit seinen perfectiones in seinem Wort vor den Menschen tritt, und die Situation des Menschen angesichts des darin an ihn gerichteten Anspruches und Zuspruches beschreibt Luther in dem Bild von dem Arzt und dem Kranken[54]. Gott, und zwar Gott in seinem Wort oder auch Gottes Wort, gleicht dem Arzt, der den Kranken heilen will. Sein Wille stößt aber auf Widerstand bei dem Menschen, der meint, er sei gar nicht krank, sondern durchaus gesund. Der verachtet den Arzt und hält ihn für einen Lügner, da er ihm von Kranksein redet, obwohl er selber keinen Grund dazu sieht. Die hochmütige Torheit des Kranken liegt darin, daß er sich selber für gesund hält und sich von dem Arzt nicht sagen lassen will, wie es in den Augen des Arztes um ihn bestellt ist. Sein wahres Sein erkennt nur der Arzt, während der Kranke sich in einem trügerischen Selbstverständnis befindet, das dadurch zur hochmütigen Lüge wird, daß es mit dem Willen gepaart ist, das zu sein, wofür er sich hält, und das zugleich Unglaube ist, weil es sich einem an ihn gerichteten Wort verschließt, statt dessen Wahrheit zu vertrauen. Hier kann der Arzt sein Werk nicht ausrichten; er muß sogar noch den Tadel hinnehmen, ein unfähiger Arzt zu sein. Wie das Wollen des Arztes und das Selbstverständnis des Kranken einander korrespondieren, so sind das Wort Gottes und das Selbstverständnis des Menschen im Glauben oder Unglauben aufeinander bezogen. Da in Gottes Wort das Wollen und Handeln Gottes den Menschen trifft, fallen Glaube und Demut einerseits sowie Unglaube und Hochmut anderseits in der Begegnung mit diesem Wort zusammen. Im Bilde fordert der Arzt von seinem Patienten, daß dieser seinem Wort glaubt und sich seinem handelnden Willen ausliefert, womit er eingesteht, krank zu sein und des Arztes zu bedürfen. So ist auch vom

[54] WA. 56; 217, 8ff.; vgl. WA. 1; 85, 24ff. Pr. 21. 9. 1516.

Menschen gefordert, daß er dem Worte Gottes glaubt, sich ihm unterwirft und ihm gegenüber sein Sein so bekennt, wie es Gott von ihm aussagt. Gottes Wort spricht den Menschen auf sein Selbstverständnis hin an; es fordert vom Menschen im Gehorsam des Glaubens die Revision seines Selbstverständnisses nach Maßgabe dessen, was das Wort ihm über sein Sein sagt. Der Arzt enthüllt dem Patienten sein Krank-Sein in der Absicht, an dem Kranken, der seinem Wort vertraut, das Werk seiner Heilung zu vollbringen. Wenn er vor den Patienten hintritt mit der Zusage, ihn zu heilen, dann spricht er ihn damit als einen Menschen an, der in Wahrheit krank ist und die Hilfe des Arztes nötig hat. Er fordert von seinem Patienten das Eingeständnis seines Krank-Seins nicht um seiner selbst willen, sondern in der Verbindung mit der Bitte um Heilung und mit dem Vertrauen auf die Zusage der Heilung. Ebenso ist Gottes Wort über das Sünder-Sein des Menschen eingebettet in die Verheißung Gottes, dem Menschen zur Gerechtigkeit zu verhelfen. Nur um dieser Verheißung willen spricht es dem Menschen von dessen Sünde. Aber Gottes Zusage der Rechtfertigung als sein eigenes Werk kann nur dann beim Menschen gültigen Glauben finden, wenn der Mensch auch sein Sünder-Sein eingesteht. Das Bekenntnis des Sünder-Seins verbindet sich angesichts des Wortes, in dem der Anspruch von Gottes Wahrheit und der Zuspruch von Gottes Handeln ineinanderliegen, mit dem Verlangen nach der verheißenen Gerechtigkeit und mit dem Vertrauen, daß Gott sein versprochenes Werk auch ausführen wird.

Die Worte, in denen Gott in seinen Vollkommenheiten gerechtfertigt werden will, in denen er zugleich unsere Unvollkommenheiten bezeugt, sind das Christus-Zeugnis der Schrift, das in allen seinen Zügen den Menschen mit seiner Sünde und mit der Gerechtigkeit Gottes in Christus konfrontiert. Unter der iustitia dei extrinseca in sermonibus suis muß im Sinne Luthers immer die iustitia Christi verstanden werden, in der Christus in seinem Leiden und Sterben für unsere Sünde eingetreten ist. Christus ist die Gerechtigkeit Gottes, in der Gott von uns im Glauben gerechtfertigt werden will, in der er jedoch von uns im Unglauben gerichtet wird. In diesem Bezug auf das Christus-Geschehen sieht Luther die ganze Schrift: »Alle schrifft und

wort gottis weyßen auff Christus leyden, alß er selb bezeugt Luce ultimo (Lk. 24, 46f.), das die geschrifft nit anders ynnehelt, dann vorheyssene gnade unnd ablaß der sunde durch das leyden Christi, das wer ynn yhn gleubt, und niemant anders, selig werde.«[55] Demnach rechtfertigt der Mensch Gott in seinen Worten, wenn er die Bedeutung der Gerechtigkeit Christi für sich glaubt. Das kann er jedoch nur, indem er sich selber zugleich im Glauben als den Sünder versteht, der die Gerechtigkeit Christi für sich nötig hat. Hält er sich im hochmütigen Unglauben nicht für einen Sünder, so verurteilt er notwendigerweise die Gerechtigkeit Christi, als sei Christus umsonst gestorben. »Darumb wer do nyme will ein sunder sich halten und gehalten werden, der wil got zu eym lugener machen und sich zur warheit, das die schwerst sund ist, und abgotterey ob allen abgottereyn.«[56] Bei allem, was noch über die iustificatio dei in sermonibus suis zu sagen sein wird, darf man nicht außer acht lassen, daß die Vollkommenheiten Gottes nur insofern in seinem Wort beschlossen sind und das rechtfertigende oder richtende Urteil des Menschen herausfordern, als sie in Christus die Vollkommenheiten pro nobis sind. Christus ist Gottes Wahrheit, Weisheit und Gerechtigkeit (vgl. 1. Kor. 1, 24); er ist uns von Gott zur Wahrheit, Weisheit und Gerechtigkeit gemacht worden (vgl. 1. Kor. 1, 30)[57]. Der Glaube an den Christus pro nobis ist eins mit dem Bekenntnis zum eigenen Sünder-Sein. Wer sich selber als Sünder vor Gott versteht, rechtfertigt Gottes Gerechtigkeit in Christus als die Gerechtigkeit, die ihn allein vor Gott gerecht macht. Wer aber sich selber für gerecht hält, verurteilt Gottes Gerechtigkeit in Christus und erklärt die Wahrheit des Christus-Zeugnisses zur Lüge.

---

[55] WA. 1; 187, 29ff. Bußps. 50 (51), 6 (beachte den Zusammenhang!); vgl. auch schon in den Scholien zu Ps. 50, 6: WA. 3; 288, 1ff. (287, 32f.) 288, 10f. und in den Adnotationes: WA. 4; 497, 7ff. 33ff.

[56] WA. 1; 187, 37ff. Bußps. 50 (51), 6; vgl. WA. 4; 497, 9f.

[57] WA. 56; 10, 12ff. 279, 22ff. 57 I; 90, 21ff. 57 II; 69, 26f. 80, 26f. 57 III; 76, 3f. 200, 17f. 1; 105, 26f. Pr. 7. 12. 1516 1; 149, 33. 37 Quaest. de vir. 3, 1 364, 14f. Disp. Hdbg.; vgl. WA. 1; 219, 30ff. (21ff.) Bußps. (Beschluß) 1; 85, 20 Pr. 21. 9. 1516 1; 371, 1f. Disp. Hdbg. (Entwurf). WA. 56; 234, 15f. 247, 1ff. 57 II; 70, 11f. 57 III; 136, 9f. 150, 22 1; 139, 34f. 140, 8ff. VF. 45, 2f. 88, 31ff.

Welche Wesensmerkmale der fides zeichnen sich im Umkreis der iustificatio dei ab? Von Anfang an ist die iustificatio dei Sache des Glaubens. Nur der Glaube kann Gott in seinen Worten rechtfertigen und seine Wahrheit verifizieren. Nicht, daß Gottes Wort Wahrheit an sich ist, gilt es zu verifizieren, sondern daß es die Wahrheit, Gerechtigkeit und Weisheit für den Menschen ist. Damit ist der Gegensatz zu der dem Menschen eigenen Wahrheit, Gerechtigkeit und Weisheit aufgerissen. Jedes Urteil über Gottes Wort — das des Glaubens wie das des Unglaubens — beruht auf einem Urteil des Menschen über sich selbst. Glaube und Unglaube implizieren deshalb immer ein Selbstverständnis des Menschen. Im Unglauben rechtfertigt er sich selber in seiner Eigengerechtigkeit, während er sich im Glauben als Sünder vor Gott anklagt und verurteilt. Der Glaube bringt den Menschen überhaupt erst zur Erkenntnis und zum Bekenntnis seines Sünderseins, so daß die agnitio peccati und die confessio peccati zu zentralen Funktionen des Glaubens werden[58]. Das Bekenntnis, daß Gott in seinem Wort wahrhaftig und gerecht ist, legt der Glaubende ab, indem er bekennt, daß er selber in der Sünde und Lüge lebt. Von daher muß auch Röm. 3, 4 verstanden werden: Nicht unsere Ungerechtigkeit als solche stellt die Gerechtigkeit Gottes heraus, sondern im Erkennen und Bekennen unserer Sünde verherrlichen wir die Gerechtigkeit Gottes. Denn nur aus der Erkenntnis seiner Sünde heraus streckt sich der Mensch nach der verheißenen rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes aus und nur im Bekenntnis der Sünde rühmt er Gottes Gerechtigkeit. Die Erkenntnis der Sünde ist ein Anerkennen des eigenen Sünder-Seins, das von Gottes Wort aufgedeckt wird. Indem der Glaubende sein Sünder-Sein und damit sein Angewiesen-Sein auf Gottes Gerechtigkeit anerkennt und bekennt, rechtfertigt er Gott in seinem Wort und verifiziert die Wahrheit Gottes in sich selber[59]. Das Bekenntnis der Sünde identifiziert ihn mit seinem eigenen Sein, das ihm der Unglaube verborgen gehalten hat. In der agnitio und confessio peccati wird der Mensch zum Sünder, Lügner und Toren.

[58] WA. 56; 215, 2ff. 17ff. 221, 21ff. (vgl. Zgl. zu Ps. 50, 5f. WA. 3; 284, 15ff.) 229, 20.

[59] WA. 56; 229, 7ff.

Er begibt sich aller seiner Vollkommenheiten und identifiziert sich mit seinen Unvollkommenheiten. Das peccatorem fieri im Anerkennen und Bekennen der Sünde zeigt, daß der Mensch schon immer Sünder gewesen ist. Er ist es coram deo gewesen, in der Wahrheit seines Seins, die ihm jetzt im Wort Gottes erschlossen ist und der er nun im Glauben übereignet wird. Er ist es nur extra se gewesen, weil er sich die Wahrheit seines Sünder-Seins im Hochmut der Eigengerechtigkeit verborgen gehalten hat. Er hat die Wahrheit seines eigenen Seins »draußen« gelassen; er hat sie aus seinem Selbstverständnis ausgeschlossen. Die ausgeschlossene, verborgen gehaltene Wahrheit kann der im Unglauben gefangene Mensch nicht aus sich wissen. Sie begegnet ihm in Gottes Wort und kann nur im Glauben ergriffen werden[60]. Hier offenbart Gott dem Menschen die Wahrheit seines Seins und führt im Glauben diese Wahrheit, die vom Unglauben »draußen« gelassen worden ist, in den Menschen hinein, damit er im glaubenden Bekennen seines Sünder-Seins auch intra se das sei, was er schon immer extra se coram deo, im Urteil Gottes, gewesen ist. So rechtfertigt der Glaubende in sich selber Gottes Wort und verifiziert bei sich die Wahrheit des Wortes, die die Wahrheit seines eigenen Seins ist. Daß der Mensch im Glauben zur Wahrheit seines eigenen Seins findet, daß er »in sich eingehen«, sich mit sich selber identifizieren kann, verdankt er der zuvorkommenden Selbstentäußerung Gottes in seinem Wort[61]. Da Gott in seinem Wort aus seinem An-sich-Sein »ausgeht«, um auch extra se in uns durch den Glauben in seiner Wahrhaftigkeit anerkannt zu werden, gibt er dem Menschen die Möglichkeit, in der Gotteserkenntnis auch zur Selbsterkenntnis zu kommen. Das Bekenntnis zur Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit Gottes in seinen Worten und Werken schließt das Bekenntnis zur eigenen Unwahrhaftigkeit und Ungerechtigkeit ein. Im Glauben und Gehorsam dem Wort gegenüber kommt es auf Grund des exire Gottes nun auch zu einem introire des Menschen, wenn er durch das Bekenntnis der eigenen Unvollkommenheiten wie der Vollkommenheiten Gottes das Wort verifiziert[62].

[60] WA. 56; 229, 24ff.
[61] WA. 56; 229, 20ff.
[62] WA. 56; 229, 29ff.

Wenn Luther vom peccatorem fieri des Menschen und von seinem introire redet, so ist er sich bewußt, damit spezifisch theologische Aussagen zu machen. Bei dem »Eingehen« handelt es sich um einen spiritualen Vorgang, nicht um einen »physischen« oder »natürlichen«. Luther meint, daß der Mensch im Erkennen und Bekennen seiner Sünde das intra se wird, was er extra se im Urteil Gottes ist, daß er in sich eingeht, wenn er sich im Bekenntnis seines Sünder-Seins mit sich selber identifiziert. Darin vollzieht sich auch die Destruktion seines sensus proprius[63]. Der hochmütige Eigensinn muß zerstört und an seiner Stelle der Gehorsam des Glaubens aufgerichtet werden. Das erste geschieht im zweiten. Im Glauben bekennt sich der Mensch zu seinem Sünder-Sein und wird damit intra se, in seinem Selbstverständnis, zum Sünder. Nur in diesem Sinne darf das peccatorem fieri verstanden werden. Es handelt sich um eine »spirituale«, d. h. um eine theologische Redeweise, die mit den Kategorien des Glaubens und Unglaubens interpretiert werden muß und nicht litteraliter et carnaliter auf das faktische Verhalten bezogen werden darf[64]. Die Aussagen zielen auf das spirituale Geschehen im Menschen: spiritualiter soll er ein Sünder werden. Naturaliter ist er es bereits. Das peccatorem fieri, die Identifizierung des Menschen mit seinem faktischen Sündersein, wurde bereits beschrieben als ein Vorgang, der sich im Bekenntnis des Glaubens vollzieht. Indem nun Luther die Frage nach dem modus des peccatorem fieri beantwortet, charakterisiert er ihn präzise als eine mutatio in sensu seu aestimatione ac reputatione nostra[65], als einen Wandel in unserem Selbstver-

[63] WA. 56; 230, 2ff. (Z. 2 ist die Lesung »itio« anscheinend nicht völlig eindeutig; Ficker II 68, 5 liest »actio«, hält jedoch auch »dictio« für möglich, was immerhin sinnvoller wäre, wenn man an die anderen Stellen über den spiritualen modus loquendi des Paulus denkt; »itio« müßte auf das »introire« oder »exire« S. 229, 21ff. bezogen werden).

[64] WA. 56; 230, 5ff. 233, 5ff.; vgl. 228, 12ff. WA. 57 I; 150, 28ff. kombiniert Gedankenelemente aus WA. 56; 234, 1ff. mit denen von WA. 56; 250, 5ff.; daraus ist ersichtlich, daß die mutatio spiritualis des Menschen (der Wandel seines Selbstverständnisses), wenn er zur Erkenntnis seines Sünder-Seins kommt, zusammenfällt mit der mutatio dei extrinseca (56; 234, 1ff.) in der Gott rechtfertigenden oder richtenden Meinung des Menschen.

[65] WA. 56; 233, 7f.; vgl. die Stellen der beiden letzten Anmerkungen

ständnis. Das »spirituale« Sein des Menschen erblickt Luther also in dem Selbstverständnis des Menschen. Es ist die Einschätzung und Meinung, die der Mensch von sich selber hat im Hinblick auf sein Gerecht-Sein oder Sünder-Sein. Zwei Formen solcher aestimatio stehen einander gegenüber: entweder hält sich der Mensch für gerecht und tritt mit dem Anspruch der Eigengerechtigkeit vor Gott oder er sieht sich als den Sünder an, der er vor Gott in Wahrheit ist.

Da das Selbstverständnis des Unglaubens in dem selbstgerechten, hochmütigen Eigensinn (sensus proprius) liegt[66], repräsentiert die superbia fast an all den zahlreichen Stellen, an denen Luther von ihr redet, den Unglauben. Für die starke Verwendung dieses Begriffes spricht der Umstand, daß die Begriffe des Unglaubens (infidelitas, incredulitas, perfidia) bereits in der Tradition ein geringeres Gewicht hatten als der positive Gegenbegriff der fides, während der superbia als dem Ursprung der Sünden eine Sonderstellung eingeräumt wurde. Darüber hinaus ist im Begriff der superbia das angelegt, was die traditionellen Begriffe des Unglaubens nicht in sich schließen, woran aber Luther gerade gelegen ist: Die superbia drückt ein Verhältnis aus, das der Mensch zu sich selbst vor Gott hat, eine Einschätzung seines Seins, seiner empfangenen Gaben und seiner vollbrachten Werke in Beziehung zu Gott[67]. Der schuldhafte Ungehorsam gegenüber Gott ist Hochmut. Luther verdichtet nun die in der Scholastik weit auseinandergezogenen Verbindungen zum Ungehorsam und zum Unglauben. Er verwirft die scholastische

(vor allem 228, 18ff.: credulitas . . . nos peccatores constituit) und 233, 20ff.: nicht die guten, gerechten, heiligen Werke werden im peccatorem fieri aufgehoben, sondern nur ihre falsche Einschätzung (sensus, aestimatio, reputatio).

[66] Vgl. WA. 56; 233, 9ff. 230, 3f.

[67] Vgl. bei Thomas, STh I II q. 84, a. 2 und 2 II q. 162. Bernhard in dem Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae, p. 2, c. 10ff.: De 12 gradibus superbiae (1, 571ff.). Lomb., Sent. II d. 42, c. 7, n. 9: (superbia) »est amor propriae excellentiae« (ex Aug., de Gen. ad litt. II, c. 14, n. 18; ML 34, 436). Cuius quatuor sunt species, ut Gregorius (Moral. 13, c. 6, n. 13; ML 76, 259) ait: »Prima est, cum bonum, quod habet quis, sibi tribuit. Secunda, cum credit a deo datum esse, sed tamen pro suis meritis. Tertia, cum se iactat habere quod non habet. Quarta, cum ceteris despectis, singulariter vult videri.«

Begriffssystematik, weil er das Subjekt nicht mehr nach seinen Seelenkräften und die Objekte nach ihrem Seinsgehalt ontologisch zergliedert, sondern den ganzen Menschen in seinem Sünder-Sein und in seinem Selbstverständnis vor Gott sieht. Hochmut ist einfach der Eigensinn, der in der Bibel in den verschiedenen Formen der Abgötterei und der Gottlosigkeit verurteilt wird[68]. Der Mensch meint, Gott den schuldigen Gehorsam geleistet zu haben, wenn er alle sittlichen und religiösen Pflichten erfüllt hat. Er glaubt, mit seinen sittlichen und religiösen Tugenden vor Gott bestehen zu können, und rechtfertigt sich selbst aus seinen Tugendqualitäten, aber er will es nicht Wort haben, daß sein Sünder-Sein vor Gott in den Qualitäten der Tugenden nicht beseitigt ist, sondern gerade im selbstgerechten Eigensinn fortlebt. Sein Selbstverständnis orientiert sich an seinem Sein coram hominibus, das er mit seinem Sein coram deo gleichsetzt. In seinem Hochmut bleibt ihm sein wahres Sein coram deo, sein Sünder-Sein, verborgen.

Auf die Zerstörung dieses Eigensinnes hat es Gott in seinem gesamten Reden und Handeln abgesehen[69]. Der Wandel des Selbstverständnisses durch das Anziehen eines neuen Sinnes, der aus Gott ist, geschieht dort, wo der Mensch zum Sünder wird[70]. Zum Sünder werden heißt nun aber, glauben, daß man vor Gott Sünder ist, sich zu seinem Sünder-Sein bekennen und sich als Sünder verurteilen, anklagen und verabscheuen[71]. Die traditionellen Akte der Buße werden von Luther in das Selbstverständnis des Glaubens miteinbezogen; sie werden aus der Vor-

[68] Vgl. WA. 56; 233, 9ff.

[69] WA. 56; 233, 8f.; vgl. das Scholion zu Röm. 1, 1 WA. 56; 157f. und die erste Rgl. WA. 56; 3, 6ff.

[70] WA. 56; 233, 14ff.

[71] WA. 56; 233, 17f.; vgl. die Auslegung von »iudicium« in Ps. 1, 5 (auch hier WA. 56; 233, 14 zitiert!) auf das Selbstgericht der Buße: WA. 3; 24, 33ff. (21ff.) 29, 9ff. 31, 3ff. (4; 468ff.). Im Scholion zu Ps. 50, 6 beschäftigte sich Luther ausführlich mit der Gleichung deum iustificare = seipsum iudicare (und umgekehrt). Das seipsum iudicare ergibt sich unmittelbar aus dem seipsum peccatorem agnoscere et confiteri (= peccatorem fieri); vgl. WA. 3; 288, 6ff. 289, 19ff. 31ff. 290, 3ff. 291, 27. 32ff. 292, 1ff. In der Röm.-Vorlesung hat Luther das alles noch schärfer theologisch durchdacht und nun vollkommen in den Glauben hineingezogen; vgl. WA. 56; 231, 14ff.

bereitung der Rechtfertigung in deren Zentrum verlegt. Der Glaubende versteht sich aus Gott, indem er sich radikal mit seinem Sünder-Sein identifiziert und sich nicht mehr aus seinen Werken und Tugenden rechtfertigt, sondern sich im Glauben das im Wort Gottes über ihn gesprochene Urteil zu eigen macht. Vor Gott kann den Menschen keine Tugendqualität, auch keine eingegossene, rechtfertigen. Weil die Ungerechtigkeit dem Menschen nicht als aufhebbare Qualität inhäriert, sondern seine Existenz unausweichlich und durchgängig bestimmt, kann auch seine Gerechtigkeit nicht in einer inhärenten Qualität bestehen[72]. Diese Wahrheit verifiziert der Glaube. Wo sich der Mensch als Sünder bekennt, der vollkommen auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist, dort behauptet sich nicht mehr der Mensch selber, sondern die Macht Gottes setzt sich durch. Der Mensch wird aber nicht mit einem neuen Gnadenhabitus bekleidet; er zieht vielmehr den neuen Menschen an als ein neues Selbstverständnis, als den Sinn aus Gott.

Luther sieht den spiritualen, theologischen modus loquendi des Apostels, dem er selber folgt, wenn er von dem Wandel des Selbstverständnisses spricht, im scharfen Gegensatz zu dem metaphysischen oder moralischen modus loquendi der Scholastik, in deren Verständnis der Mensch entweder metaphysisch durch eingegossene oder moralisch durch erworbene Tugendqualitäten verändert wird[73]. Dort, in dem geistlichen Wandel des

---

[72] Vgl. Anm. III 3 die Kritik Luthers an der »metaphysischen« Rechtfertigungslehre der Scholastik, bei der die Verleihung der Gnadenqualität nach der Logik des metaphysischen (aristotelischen) Denkens zusammenfällt mit der Aufhebung der Disqualifikation in der Sünde.

[73] Zu den Stellen in Anm. III 63ff. vgl. nun auch WA. 56; 334, 14ff. Die mutatio des Menschen per renovationem gratiae (335, 2ff.) wird hier beschrieben als ein Wandel der voluntas (als eine mortificatio der voluntas peccandi 335, 10f.) durch den spiritus (335, 23f. 336, 14ff.) oder durch die caritas (337, 10ff.), die den Willen lebendig und frei machen. Diese mutatio des Willens in der caritas ist aber identisch mit dem Wandel des Selbstverständnisses im Glauben. Denn die verborgene Macht des Glaubens, der nicht mehr aus dem Selbstverständnis der Eigengerechtigkeit in guten Werken tätig ist (233, 20ff.), liegt in dem spiritus libertatis oder in der caritas, die von den für die Eigengerechtigkeit sub lege konstitutiven Affekten (timor servilis, cupiditas puerilis 336, 15f. 337, 13f.) befreien: WA. 56; 248, 13f. (vgl. Anm. III 22!). Deshalb trifft

Selbstverständnisses, wird der Mensch selber verwandelt. Während das faktische Sündersein fortbesteht, wird der Glaubende in seinem Selbstverständnis aus dem Bannkreis der Sünde herausgeholt. Denn indem der Glaubende sich als Sünder bekennt, anklagt und richtet und seinem eigensinnigen Trachten nicht mehr zustimmt, es vielmehr haßt, ist aus dem alten Menschen, der sich in seinem eigensinnigen Verlangen auch noch mit seiner sittlich-religiösen Eigengerechtigkeit vor Gott behaupten will, der neue Mensch geworden. Hier aber, bei der metaphysischen oder moralischen mutatio, meint man, den Menschen von seiner Sünde wie von einer inhärenten Qualität reinigen zu können, verkennt dabei jedoch das Wesen der Sünde, wenn man es in Werken oder Qualitäten aufspüren will, und unterläßt es von Anfang an, den Menschen selber und die mutatio seines Selbstverständnisses durch den Glauben ins Auge zu fassen. Es ist nun auch unmöglich beim Wandel des Selbstverständnisses, von einer expulsio und infusio formae und von einer dispositio materiae zu reden und den terminus a quo sowie den terminus ad quem der mutatio in habitualen Qualitäten zu fixieren. Denn weder der sensus proprius noch die fides ist eine Qualität. Und die mutatio ist ein beständiges fieri, ein dauerndes »Zum-Sünder-Werden« im Glauben und in der Bußbewegung des Glaubens.

Luther hat den Punkt gefunden, von dem aus er Fabers und Lyras Auslegung von Röm. 3, 4f. zurückweisen kann. Beide meinen, auf irgendeine Weise dartun zu müssen, daß die Ungerechtigkeit des Menschen Gottes Gerechtigkeit herausstellt. Faber verweist auf das Gericht, in dem sich Gottes Gerechtigkeit im Gegensatz zur menschlichen Ungerechtigkeit zeigt, wenn Gott die Ungerechten straft und keinen ungestraft läßt[74]. Diese

---

die metaphysische (= hochscholastische) oder moralische (= ockhamistische) Rechtfertigungslehre in jedem Falle das Verdikt der paulinischen Theologie, ob vom Wandel des Selbstverständnisses im Glauben oder vom Wandel des Willens in der Liebe die Rede ist. Denn dort redet man so oder so, metaphysisch oder moralisch, von den Qualitäten des Menschen und nicht von dem Menschen selbst in seinem Selbstverständnis und Willen. Vgl. die Kritik Luthers am Begriff der qualifizierenden Form Anm. III 3 und in diesem Zusammenhang WA. 56; 355, 10ff. 337, 16ff.

[74] WA. 56; 214, 23f.; vgl. 57 I; 151, 2ff.

richtende Gerechtigkeit ist aber die innere, wesenhafte Gerechtigkeit Gottes, die aus ihrem Wesen heraus alle Ungerechtigkeit enthüllt und der gerechten Strafe überführt. Lyra reflektiert nicht über die Situation des Gerichtes, sondern urteilt allgemein, daß das peccatum zwar nicht als solches, wohl aber per accidens und in der Beziehung auf Gottes Gerechtigkeit diese hervortreten läßt, so wie die Finsternis das Licht noch stärker zum Leuchten bringt, wenn beide in der Relation zueinander gesehen werden[75]. Das ist gerade die von Paulus abgelehnte Ansicht, die seine Gegner vertreten, wenn sie ihm die Schlußfolgerung unterschieben: faciamus mala ut veniant bona (Röm. 3, 8). Wie Faber denkt Lyra an die wesenhafte Gerechtigkeit Gottes. Luther kritisiert an beiden Auslegungen, daß sie überhaupt nicht den Charakter der paulinischen Sätze und darum auch nicht deren Inhalt verstanden haben[76]. Man hat es hier mit einem theologischen oder spiritualen modus loquendi zu tun, der theologische oder spirituale Phänomene zum Inhalt hat. Solche Aussagen kann nur der homo spiritualis machen, da er die Einsicht in das Spirituale besitzt. In seiner Rede wird er aber auch nur vom homo spiritualis verstanden. Paulus redet hier als Theologe theologisch von der iustitia dei, während sowohl Faber als auch Lyra ihn mit den Kategorien der aristotelischen Physik und Metaphysik interpretieren, indem sie der iustitia dei, qua ipse iustus est intrinsece, entweder absolut das peccatum per se (Faber) oder relativ das peccatum per accidens (Lyra) gegenüberstellen. In der theologischen Rede des Paulus ist jedoch die iustitia dei gemeint, mit der er nicht essentiell in sich, sondern effektiv in uns gerecht ist, in der er uns supernaturaliter, nämlich per fidem, rechtfertigt[77]. Das ist weder ein mo-

[75] WA. 56; 215, 9ff. (vgl. 57 I; 151, 7ff.) 228, 13ff.

[76] Vgl. zum Folgenden im Zusammenhang der Stellen aus den beiden letzten Anmerkungen WA. 56; 215, 2ff. 16ff. 228, 12ff. (16ff.) und 57 I; 151, 10ff. (ohne Parallele in WA. 56).

[77] WA. 57 I; 151, 12ff.; vgl. 56; 215, 16f. 216, 14ff. 20. Die drei Weisen, in denen nach Faber, Lyra und Paulus (Luther) die commendatio iustitiae dei erfolgt (die punitive, relative und effektive), entfaltet Luther dann ausführlich WA. 56; 220, 1ff. (mit dem Vergleich vom artifex 220, 11ff.) und noch einmal 221, 4ff. (mit dem Vergleich vom artifex 222, 1ff. = 57 I; 151, 15ff.). Hier wird expressis verbis ge-

ralisches noch ein metaphysisches, sondern ein geistliches, theologisches oder in diesem Sinne »supernaturales« Geschehen. Von dieser Gerechtigkeit Gottes kann demnach nicht ohne Rücksicht auf den Glauben gesprochen werden. Es ist der Fehler bei Faber und bei Lyra, daß sie mit dem Begriff der wesenhaften Gerechtigkeit Gottes auf der Seite des Menschen den Glauben außer acht lassen und meinen, die iustitia dei intrinseca werde auf irgendeine Weise vom peccatum per se oder per accidens ins Licht gerückt. Der von Paulus anvisierte Zusammenhang zwischen der Sünde des Menschen und der Gerechtigkeit Gottes ist nur geistlich-tropologisch, d. h. nur in der theologischen Einbeziehung des Glaubens oder des Unglaubens, faßbar. Der Glaube macht den Menschen zum Sünder, wenn er dem Worte Gottes glaubt, daß er Sünder ist, und sich dazu bekennt. Solcher Glaube, der die Sünde im Anerkennen und Bekennen groß macht und den Menschen seiner Eigengerechtigkeit beraubt, verherrlicht Gottes Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Im Bekenntnis zum eigenen Sünder-Sein wie im Vertrauen auf Gottes Verheißung bezeugt der Glaubende, daß er vollkommen auf das Wort der Wahrheit und der Gnade angewiesen ist[78]. Im Unglauben hingegen will es der Mensch nicht wahr haben, daß er Sünder ist und nur in Gottes Gnadenzuspruch gerechtfertigt werden kann. Mit der Sünde wird hier auch die rechtfertigende Gerechtigkeit Gottes geleugnet, während dort mit dem Bekenntnis der Sünde das Lob der rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes entsteht.

Sich selbst für einen Sünder zu halten und sich zu seinem Sünder-Sein zu bekennen, ist der eine Akt des Selbstverständnisses im Glauben, zu dem der Akt der Hinwendung zur Gnade

---

sagt, daß die Gerechtigkeit, in der Gott in seinen Worten vom Glauben gerechtfertigt wird, die effektive Gerechtigkeit Gottes ist, in der Gott den Glaubenden rechtfertigt, der zu ihr seine Zuflucht nimmt in dem Bekenntnis seines eigenen Sünder-Seins.

[78] Vgl. WA. 56; 228, 18ff. Diese Gedanken über den Glauben und die entsprechenden über den Unglauben durchziehen in immer neuen Abwandlungen das Scholion von S. 215 bis S. 222, wo Luther dann noch einmal bei Röm. 3, 1 einsetzt. Hier — S. 228 — ist er nun wieder bei dem Ausgangspunkt von S. 214/15 angelangt, bei der Frage von Röm. 3, 5.

Gottes hinzukommt[79]. Damit ist gesagt, daß das Sünder-Sein Inhalt des Glaubens an das Wort Gottes ist. Es will geglaubt sein, auch wenn es nicht von der eigenen Erfahrung bestätigt wird: sola fide credendum est nos esse peccatores, Quia non est nobis manifestum, immo sepius non videmur nobis conscii[80]. In demselben Sinne, wie es gilt, daß wir durch die confessio des Glaubens zu Sündern werden, kann es auch heißen, daß durch den Glauben die Sünde in uns lebt, die freilich coram deo auch unabhängig von unserem Glauben immer besteht[81]. Der Glaube bringt den Menschen in ein Verhältnis zu seinem verborgenen Sünder-Sein. Denn die Sünde des Menschen, die sich in ihrer Totalität sowohl der Erfahrung als auch dem sittlichen Bewußtsein entzieht, gehört zu den non apparentia, deren argumentum die fides nach Hebr. 11, 1 ist[82]. Die non apparentia sind in dieser Deutung auf das peccatorem esse nicht verborgene Dinge metaphysischer Art außerhalb des Menschen. Als argumentum non apparentium enthüllt der Glaube dem Menschen das Verborgene seines eigenen Seins, sein sündiges Sein coram deo, das ihm im Gegensatz zu seinem vorfindlichen Sein coram hominibus immer entzogen bleibt[83]. Auch im Glauben werden die non apparentia nicht zu apparentia. Der Mensch hat jedoch in seinem Glauben ein Verhältnis zu dem Verborgenen, das ihm ermöglicht, sich in der confessio peccati mit seinem verborgenen Sünder-Sein zu identifizieren und bei Gott die Vergebung seiner »unerkannten Sünden« zu suchen[84]. Der Glaube stützt sich nur auf das Wort, in dem das Sünder-Sein des Menschen ausgesprochen ist. Damit folgt er der Aufforderung zur Buße und stellt den Menschen unter das Gericht Gottes, das er nun selber im Bekennen, Anklagen, Richten und Verurteilen der

---

[79] Vgl. WA. 56; 215, 18f. (postulare) 216, 15. 20 (amplecti) 221, 32 (petere und zuvor Z. 28 agnitio facit Iustitiam Dei appetibilem).

[80] WA. 56; 231, 9ff.; vgl. ebd. Z. 6ff. und 228, 18f. 247, 11ff. 68, 25ff.

[81] WA. 56; 231, 8f.; vgl. 229, 9ff.

[82] WA. 56; 231, 13f.

[83] WA. 56; 229, 13ff. 24ff. 230, 9ff. 234, 23ff. 34, 1ff. 17ff. 57 III; 147, 15f. 1; 119, 2ff. (118, 36) Pr. 1. 1. 1517.

[84] Vgl. die Zitierung von Ps. 18, 13 24, 7 und 50, 8 WA. 56; 231, 18f. 230, 13f. 68, 15. 22f. 26.

Sünde vollzieht[85]. Der von Johannes dem Täufer ausgehende Ruf zur Buße gehört zum Evangelium als dessen richtendes, demütigendes und tötendes officium alienum[86]. Der Glaube an das Evangelium muß sich darum zunächst im Bußgehorsam erweisen. Dadurch wird der Glaubende unabhängig von einem sittlichen Schuldbewußtsein in Furcht und Zittern unter das Gericht Gottes gedemütigt. Im Glauben an das eigene Sünder-Sein bekennt er sich dazu, daß er vor Gott nichts ist und vor dem Gericht Gottes nicht bestehen kann, weil er das in seiner radikalen Forderung verstandene Gesetz in keiner Weise, auch nicht mit sittlichen oder religiösen Leistungen erfüllen kann. Als ganzer Mensch identifiziert er sich coram deo mit seiner Nichtigkeit, läßt er sich in das Nichts seiner selbst zurückführen, damit der Gnade allein in ihrer Totalität Raum gegeben wird. Unglaube ist es hingegen, sich nicht zu dem völligen Nichts des Sünder-Seins und zur totalen Macht der Gnade zu bekennen und statt dessen seine Existenz auf die Sittlichkeit, auf ein bonum in genere oder ein bonum naturae, das vor Gott nur ein partielles bonum sein kann, zu gründen, die Gnade aber nur als einen überhöhenden, zusätzlichen Schmuck zu werten[87]. Der ungläubige, selbstgerechte Eigensinn kann auch nicht in der bloßen Haltung der Gottesfurcht überwunden werden. Selbst im timor dei ist der Mensch noch nicht unbedingt frei von sich selbst, da er in seinem Hochmut den timor sich nun doch wieder womöglich als seine Tugend zuschreibt[88]. Er versichert sich in der ihm eigenen Tugend des timor wiederum seiner selbst, seiner Gerechtigkeit vor Gott, weil er meint, der Forderung Gottes, ihn vor allem zu fürchten, gerecht zu werden und darin sein Sünder-Sein bereits hinter sich gelassen zu haben. Unter der Demut verbirgt sich weiterhin der hochmütige Eigensinn. Nur der Glaube an das

[85] WA. 56; 231, 14ff.; vgl. Anm. III 71.

[86] In 2 Predigten vom 21. 12. 1516: WA. 1; 113, 35ff. 109, 32ff. (diese Stelle liegt dem Folgenden zugrunde).

[87] Zu WA. 1; 110, 3f. vgl. 1; 373, 16ff. (Disp. Hdbg., Entw.). Das deckt sich mit der Kritik am Verständnis der caritas als einer akzidentalen Form WA. 56; 337, 16ff. In Wahrheit muß die Gnade den Menschen in seinem Selbstverständnis und in seinem Willen umwandeln (vgl. Anm. III 74).

[88] WA. 56; 247, 7ff.; vgl. 246, 20ff.

Wort, das dem Menschen sein Sünder-Sein aufdeckt, befreit von der superbia, weil allein das auf das Wort gegründete Bekenntnis, ungerecht und auch ohne Gottesfurcht zu sein, alle Selbstgerechtigkeit, wie sie sich noch an die Tugend eines timor dei hängen kann, aufhebt und dem Menschen ein Selbstverständnis gibt, das sein ganzes Sein umgreift. Der Glaube an das Wort läßt den Menschen sein eigenes Sein in der Totalität erfassen, die nicht mehr erfahrbar, sondern nur noch im Worte aussagbar ist, so daß auch allein dieser extra nos im Worte verankerte Glaube nicht mehr von der superbia usurpiert werden kann, solange er an dem totalen Bekenntnis des Sünder-Seins festhält. Das Bekenntnis des Glaubens schließt die reine Gottesfurcht ein und erniedrigt den Menschen vollkommen bis ins Nichts. Der timor dei und die humilitas sind keine eigenständigen Tugenden mehr, sondern aktuale Äußerungen des Glaubens. Alles, was die Tradition unter der Buße begreift und zu spezifischen Akten der Bußtugend erklärt, zieht Luther in den Glauben hinein.

Die Einschmelzung der humilitas und des timor dei in die fides ergibt sich aus dem Glaubensbegriff. Denn die Wahrheit dessen, was das Wort Gottes über unser Sein coram deo sagt, muß in unmittelbarer Gültigkeit für die eigene Existenz geglaubt werden. Die fides ist für Luther nicht wie für die Scholastik als theologische Tugend auf Gott und die übernatürlichen göttlichen Wahrheiten an sich bezogen, während ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst von den moralischen Tugenden geregelt werden kann nach dem Grundsatz, daß ontologisch unterschiedene Objekte auch ontologisch unterschiedene Akte und habitus im Subjekt bedingen. Gott und die Wahrheiten seines Seins und und Handelns einerseits sowie der Mensch in seinem Sein und Handeln anderseits sind im Verständnis der Scholastik ontologisch unterschiedene Objekte, die nicht zugleich Objekte eines und desselben Aktes sein können. Die Glaubenswahrheiten tangieren den Menschen darum in der theologischen Tugend der fides nur insoweit, als das menschliche Sein überhaupt in universali zu den Wahrheiten des göttlichen Seins und Handelns in Beziehung steht. Da das Verhältnis des Menschen zu sich selbst in gesonderten Tugenden, in den virtutes morales (cardinales), fixiert wird, bildet die humilitas, in der der Mensch eine Wahr-

heit seines Seins in sich selber realisiert, eine selbständige Tugend neben der fides, die diese Wahrheit nur im allgemeinen erfaßt[89]. Luther kennt keinen Glauben, der sich auf allgemeine Wahrheiten richtet und als solcher auch dort festgehalten werden kann, wo der Mensch sich nicht unmittelbar in seiner Existenz von dieser Wahrheit betroffen weiß. Da der Glaubende Gottes Wort im Bekenntnis zum eigenen Sünder-Sein verifiziert und da die confessio peccati eins ist mit dem timor und der humilitas, ist nun die humilitas vollkommen in das Selbstverständnis des Glaubens einbezogen.

In der humilitas, die in der agnitio und confessio peccati durchbricht, führt der Glaube zum Verlangen nach der rechtfertigenden Gnade Gottes[90]. Wenn wir unsere Situation mit der des Kranken vergleichen, so ist zunächst gewiß alles daran gelegen, daß wir erkennen, wie wir vom peccatum originale mit einer tödlichen Krankheit infiziert sind, die auch das scheinbar Gesunde in der Wurzel verdirbt, der wir aber nicht selber beikommen können[91]. Unsere radikale Verderbnis zwingt uns dazu, in fortdauernder Buße uns selber als Sünder anzuklagen, zu richten, zu verurteilen und zu hassen[92]. Indem uns Gott in solcher Weise durch die cognitio peccati demütigt, d. h. uns im Selbstverständnis des Glaubens in das Nichts unseres Sünder-Seins zurückführt, will er uns auch in der Verzweiflung an unserem eigenen Vermögen doch nicht der völligen Verzweiflung an jeder Hilfe ausliefern; er will uns dazu bewegen, daß wir uns nach seiner rettenden Gnade ausstrecken[93]. Gott handelt mit uns wie der Arzt, der seinem Patienten dessen unheilvolle Situa-

---

[89] Vgl. Thomas, STh 2 II q. 162, a. 4, arg. 1. ad 1, wo sich die Differenz zwischen fides und humilitas an dem entsprechenden Unterschied zwischen infidelitas und superbia zeigt. Ebd. q. 161, a. 5, co.: das Verhältnis der humilitas zu den theologischen Tugenden allgemein und — ebd. ad 2 — zur fides im besonderen (vgl. 2 II q. 4, a. 7, co.). Auch bei Bonav. (Sent. III d. 33, a. un., q. 4, ad 4) erscheint die humilitas als eine abgeleitete Tugend unter den virtutes cardinales.

[90] WA. 56; 221, 28. 31f. 215, 18f. 216, 14f. 19f. 276, 8f.

[91] WA. 1; 86, 24ff. (vgl. Z. 11ff.) Pr. 21. 9. 1516.

[92] Vgl. WA. 56; 281, 5ff. 13ff.

[93] WA. 1; 361, 7ff. Disp. Hdbg. th. 17; vgl. 360, 37ff. (th. 16) 361, 23ff. (th. 18).

tion nicht deshalb vor Augen hält, um ihn dann in der Verzweiflung sich selber zu überlassen, sondern um das Verlangen nach Heilung in ihm zu wecken. Der Kranke soll ja nun dem Arzt, der ihm zur Erkenntnis seiner Lage verhilft, sein Elend klagen und ihn dabei flehentlich darum bitten, daß er ihn heile. So sollen auch wir uns in Furcht und Demut an Gott wenden mit der Klage über unser Sünder-Sein und mit der Bitte um seine rechtfertigende Barmherzigkeit. In dieses an Gott gerichtete Seufzen, Bitten, Flehen und Begehren soll die humilitas einmünden[94]. Im Hinfliehen zur Gnade Gottes kommt das Bekenntnis zu unserem Sünder-Sein zum Ziel, wie auch das Wort Gottes die Sünde aufdeckt, damit die Verheißung vernommen werden kann. In der Demütigung durch die vom Gesetz gewirkte Erkenntnis der Sünde vollbringt Gott sein opus alienum in uns, um dann auch sein opus proprium verrichten zu können, wenn er uns aus der Verzweiflung an uns selber wieder aufrichtet in dem Verlangen nach seiner Gnade, in der Hoffnung auf seine Barmherzigkeit[95]. Das demütige Flehen um Hilfe hat seinen Halt an der Zusage Gottes. Wenn schon die humilitas in dem Erkennen, Bekennen und Richten der eigenen Sünde getragen wird von dem Glauben an Gottes Wort, so ist erst recht der gemitus, das quaerere gratiam in dem Glauben an Gottes Verheißung begründet. Denn das Verlangen des Glaubens wäre nicht möglich ohne die promissio, da der Glaubende nur aus der Verheißung weiß, daß er sich bittend an Gott wenden soll, und was er von Gott zu erflehen hat, nämlich die Gnade, die Rechtfertigung aus Gott durch Christus. Dem doppelten opus dei oder dem doppelten officium des Evangeliums im Aufdecken der Sünde einerseits und im Zuspruch der Gnade Gottes und der Gerechtigkeit Christi anderseits korrespondiert eine doppelte Funktion der fides[96]. Der Glaube verifiziert nicht nur in der

---

[94] WA. 56; 252, 21ff. 254, 9ff. 259, 20ff. 271, 22 276, 8f. 10f. 281, 5ff. 12ff. 18ff. 287, 20ff. 266, 5ff. VF. 52, 24ff. 58, 15ff.

[95] WA. 57 II; 26, 15ff. 27, 21ff. 84, 30ff. (vgl. Z. 25ff.) 80, 19f. 1; 360, 35ff. Disp. Hdbg. th. 16 361, 6f. 10ff. (th. 17) 361, 23ff. (th. 18) 356, 37ff. (th. 4).

[96] WA. 1; 113, 38ff. 114, 29ff. 38ff. (zum duplex officium Euangelii vgl. 113, 5ff.) Pr. 21. 12. 1516.

confessio peccati Gottes Wort, das die Sünde des Menschen offenbart, sondern ratifiziert auch Gottes Verheißung, indem er sich vertrauensvoll nach der verheißenen Gerechtigkeit ausstreckt und damit selber schon die Verheißung erfüllt. Fides et promissio sunt relativa[97]: Die Verheißung fordert den Glauben desjenigen, dem sie gilt. Der Glaube erfüllt und bestätigt die Verheißung; er verleiht ihr Gültigkeit für den Menschen, wenn er dessen Existenz im quaerere gratiam auf die Verheißung hin in Bewegung setzt. Nur der Existenz, die sich so im Glauben nach der verheißenen Zukunft ausstreckt, gilt die Verheißung, weil sie nur hier in ihrem Charakter als Verheißung nicht angetastet wird.

In dem quaerere gratiam tritt neben die Furcht vor dem Gericht Gottes die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit[98]. Die Doppelbewegung in den Affekten der Furcht und der Hoffnung schlägt sich nieder einmal in den Akten, in denen der Mensch seine Sünde haßt, anklagt und verurteilt, sodann in den Akten, in denen er Gott mit flehentlichem Bitten sucht und auf seine Barmherzigkeit hofft. In ihrem Zusammenwirken konstituieren beide Bewegungen nach traditionellem Verständnis die contritio oder die poenitentia qua virtus, zumindest in ihrem Anfangsstadium[99]. Die scholastischen Erwägungen über die Mög-

---

[97] WA. 56; 45, 15; vgl. 45, 6f. (dazu 57 I; 45, 24ff. 46, 3f. 15f.) 46, 13ff. 292, 29ff.

[98] WA. 56; 267, 1ff. 268, 17ff, 289, 29ff. 1; 360, 35 (Disp. Hdbg. th. 16) 361, 12f. (15f.) (Disp. Hdbg. th. 17) VF. 45, 1f. 64, 15f. WA. 56; 266, 13ff. (vgl. Z. 5ff.; desiderare und exspectare sind Verben des Hoffens in der franziskanischen Tradition: Bonav. spricht in Anlehnung an Lomb. vom exspectare, Biel vom desiderare).

[99] Bonav., Sent. IV d. 14, p. 1, a. 2, q. 2, co. über die dispositio des Menschen zur poenitentia (qua virtus): Primo necesse est dei bonitatem et iustitiam cognoscere ... et se aliquid fecisse quod suae displicere debeat bonitati; et haec est cognitio culpae ... secundo cognoscere dei misericordiam, qua paratus est omni revertenti et dolenti de culpa commissa sibi remittere et indulgere. Ex prima cognitione generatur timor; ex secunda generatur spes remissionis; et ex his voluntas revertendi et confoederandi deo et satisfaciendi per gemitum et alias poenas; et si incipiat facere quod in se est, dispositus est ad iustificationem. Diese dispositio liegt noch vor der Gnadenverleihung, wo der Mensch noch vom amor sui beherrscht wird. Die fides ist darum auch noch

lichkeit, sich in disponierender Weise noch vor dem Eintritt der Gnade in einem Anfangsstadium der Buße von der Sünde abzuwenden, schneidet Luther ab. Nachdem er bereits in der ersten Psalmen-Vorlesung den hier für die Disposition in Anspruch genommenen timor servilis verworfen hat, kritisiert er jetzt auch ausdrücklich die Meinung, daß das Bitten und Verlangen nach der rechtfertigenden Gnade Akte des freien Willens seien, die dieser als Vorbereitung auf den Empfang der Gnade noch vor deren Verleihung hervorbringen könne[100]. Vielmehr bewirkt es

---

inform. Sie treibt auch nicht von sich aus zur Buße. Erst die hinzukommende Furcht flieht die Sünde, bei der nur an die Aktualsünde gedacht ist; ebd. ad 3—4: peccator non habet amorem dei, sed sui; et iste amor nunquam generat poenitentiam nisi quia timet; unde quamdiu amat et credit, non refugit peccatum, sed quando timet ... timor concipit, sed spes promovet. Bei diesem vorbereitenden timor handelt es sich um den timor servilis (ebd. ad 5), der den Charakter einer gratia gratis data hat (ebd. ad 6). Aus der Erkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit, die nichts Böses ungestraft läßt, entsteht die unfreie Furcht vor Strafe, die sich noch ebenso wie der fortbestehende amor sui an den verfügbaren Gütern orientiert. Vgl. auch Sent. IV d. 20, p. 2, dub. 4. Der timor poenae und die spes veniae (misericordiae) werden auch bei dem Vergleich mit den beiden Mühlsteinen im Zusammenhang der Bußlehre miteinander verbunden; vgl. Anm. II 531. — In den Grundzügen mit Thomas (STh III q. 85, a. 5, co.) übereinstimmend, beschreibt Biel (Sent. IV d. 14, q. 2, a. 3, dub. 3, R. S) die Entstehung der Bußtugend. Timor und spes erscheinen ebenfalls dort nebeneinander, wo Biel mit Worten Alexanders (Summa p. 3, q. 61, m. 5, a. 3, ad 6) die im facere quod in se est mögliche Doppelbewegung der dispositio ad gratiam (obicis remotio ac bonus motus in deum) schildert; Sent. II d. 27, q. un., a. 2, concl. 4, K: In fideli ... peccatore, qui habet fidem informem, nihilominus fides illa ad duo radiat, scil. ad divinam iustitiam damnantem reprobos et ad divinam misericordiam salvantem electos. Si ergo avertat suum arbitrium ab actu peccati considerando divinam iustitiam damnantem reprobos et convertat ipsum ad oboediendum deo et diligendum deum consideratione misericordiae qua salvat electos — ex primo generatur timor, ex secundo spes —, hoc faciendo facit quod in se est. Die traditionelle Anschauung von der disponierenden Hinwendung zu Gott (bonus motus in deum = converti ad deum, appropinquare deo, confugere ad deum, quaerere deum, diligere deum u. ä.) hat Luther auf eine andere Ebene gehoben, wenn er nun von dem Hinfliehen zur Gnade spricht, wie er die ganze traditionelle Bußauffassung transformiert hat zu dem neuen, in der Gnade begründeten Selbstverständnis des Glaubens.

[100] WA. 57 III; 115, 26ff.; vgl. die Rgl. z. St. 11, 10f. In die gleiche

erst die zuvorkommende, erlösende Gnade[101], daß der Mensch statt in eigener Gerechtigkeit nun in der Gerechtigkeit Gottes gerecht sein will, daß er nach der Gnade verlangt und seine Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes setzt. Da die Bußbewegung in allen ihren Momenten ein Werk der Gnade ist, kann unter der fides, die die Buße sowohl in der cognitio und confessio peccati als auch im timor und in der spes leitet, nicht mehr die fides informis verstanden werden. Wenn Luther von der

---

Richtung zielt sicher auch WA. 56; 280, 10ff. Dort polemisiert Luther dagegen, daß man bei dem Augustin-Wort »Magna pars iustitiae, velle esse iustum« unter dem velle einen actus elicitus versteht. Das ist wahrscheinlich auch in der ockhamistischen Lehre von der dispositio ad gratiam geschehen, wo man jedenfalls die WA. 57 III; 115, 27f. zitierte Stelle Mt. 7, 7f. (= Lk. 11, 9) als Beleg dafür angeführt hat, daß der Mensch im facere quod est in se das petere, quaerere und pulsare, mit dem er sich nach der Gnade ausstreckt, als Akte des freien Willens aus sich hervorbringen könne (actus elicitus). Vgl. WA. 1; 225, 22ff. Disp. c. schol. theol. th. 28; auf alle hier zitierten Schriftworte (außer Lk. 11, 9 noch Sach. 1, 3, Jak. 4, 8, Jer. 29, 13) beruft sich Biel (Sent. III d. 27, q. un., a. 3, dub. 2, prop. 2, Q) zu dem Satze: secundum legem ordinatam cuilibet facienti quod in se est et per hoc sufficienter disposito ad gratiae susceptionem deus infundit gratiam. Zwei dieser Stellen (Sach. 1, 3, Jak. 4, 8) erwähnt Biel ebenfalls in dem Zusammenhang, aus dem die in der vorigen Anm. zitierte Stelle stammt, wo er die dispositio ad gratiam behandelt; Sent. II d. 27, q. un., a. 2, concl. 4, K: actum facientis quod in se est deus acceptat ad tribuendum gratiam primam non ex debito iustitiae sed ex sua liberalitate; sed anima removendo obicem, cessando ab actu et consensu peccati et eliciendo bonum motum in deum tamquam in suum principium et finem, facit quod in se est ... Maior probatur Zach. 1, 3 ... Item Jac. 4, 8 ... Converti ad deum, appropinquare deo ... est facere quod in se est. Convertitur autem deus ad hominem, appropinquat ei ... per gratiam quam infundit ... Minor probatur, quia removendo obicem, qui est consensus in peccatum, et eliciendo per liberum arbitrium motum in deum bonum, facit quod in se est. Ultra enim ex se non potest supposita semper generali influentia dei, sine qua omnino nihil potest.

[101] Zum Begriff der gratia praeveniens (WA. 57 III; 116, 2) vgl. Bonav., Sent. II d. 27, dub. 1 und Brev. 5, c. 2, n. 2. Thomas, STh 1 II q. 111, a. 3. Biel, Sent. II d. 26, q. un., a. 1, not. 2, C: (gratia) dicitur operans vel praeveniens, quia praevenit voluntatem, eam praeparando et bonam, iustam et acceptam deo faciendo, ut digne bonum velit ... dicitur gratia cooperans et subsequens, pro quanto adiuvat voluntatem inclinando eam ad opera meritorie perficienda.

fides spricht, hat er immer den rechtfertigenden Glauben im Auge.

Das in der affektiven Doppelbewegung der Buße beschriebene Verhältnis des Menschen zu sich selbst als Sünder und zu Gott in seinem rechtfertigenden Handeln hat Luther jetzt ganz in das Selbstverständnis des Glaubens einbezogen, das die Existenz des Christen in Luthers Sicht durchgängig beherrscht. Das ganze Leben der Christen ist im Glauben ein Leben in der Buße. Da wir bis zu unserem Tode Sünder sind, ist der Glaube an Gottes Verheißung ein beständiges Seufzen und Verlangen nach der Gerechtigkeit Gottes extra nos in Christus, die wir nie ergriffen haben, nach der wir uns aber dauernd ausstrecken als nach dem, was noch vor uns liegt[102]. Da uns auch weder ein moralisch gutes Verhalten noch ein metaphysischer Gnadenhabitus mit seinen Tugendqualitäten die Gerechtigkeit verleihen kann, dürfen wir uns nie im Besitze der Gerechtigkeit wähnen. Solange wir leben, ist uns das selbstsüchtige Sinnen und Trachten unausrottbar eingewurzelt und verdirbt im verborgenen Grunde auch die vornehmsten Tugenden und ihre Akte. Die Gnade kann ihr umwandelndes, heilendes Werk in diesem Leben nur anfangen. Sie macht diesen Anfang, indem sie im Glauben unser Selbstverständnis aus der hochmütigen Selbstrechtfertigung in die demütigende Buße umwandelt, in der wir uns mit dem Bekenntnis zu unserem Sünder-Sein sowie in der Furcht

---

[102] Das quaerere und gemere sind die Merkmale der christlichen Existenz: WA. 56; 264, 2ff. 8ff. 11f. 13. 15. 16ff. (Z. 17 lies oris statt operis) 264, 35ff. (mit einer langen Reihe Bibelstellen zu »quaerere«) 265, 17ff. (Paulus als Vorbild nach Phil. 3, 13) 265, 29ff. (in einem Exkurs zu Jes. 65, 1 = Röm. 10, 20: Gott ist unserem Suchen in Christus zuvorgekommen, will aber in Christus gesucht werden) 266, 5ff. (der Gegensatz zwischen den verzweifelten, hartnäckigen Sündern und den demütig seufzenden Sündern; vgl. 265, 20f.) 266, 13ff. (der Gegensatz zwischen den hochmütigen und den gottesfürchtigen Gerechten) 280, 14ff. (das wahre Verständnis des Satzes »Magna pars iustitiae, velle esse iustum«; anschließend 281, 22ff. gegen das Mißverständnis der securitas und 282, 19ff. der pusillanimitas; nach einer Gegenüberstellung der beiden verkehrten Wege 282, 33ff. der Hinweis auf die via regia in der Gottesfurcht und im gleichzeitigen zuversichtlichen Verlangen nach der Barmherzigkeit Gottes 283, 7ff.). WA. 1; 198, 8ff. Bußps. 102, 6 (das »seufftzen« ist »das gantz pußende leben«).

Gottes erniedrigen und bei Gottes Verheißung unsere Zuflucht nehmen im Flehen, Bitten und Hoffen. Das Selbstverständnis des Glaubens in der beständigen Buße unterscheidet den populus fidei von dem populus legis[103]; es kennzeichnet die opera fidei (gratiae) gegenüber den opera legis[104]. Die in Selbstgerechtigkeit Hochmütigen meinen, durch die vom Gesetz geforderten sittlichen Leistungen oder durch die sakramentale Gnadeneingießung schon in den Besitz der Gerechtigkeit gekommen zu sein. Deshalb haben sie nicht das bußfertige Sehnen und Verlangen nach der Rechtfertigung, sondern erhoffen sich den Lohn für die ihnen vermeintlich inhärierende Gerechtigkeit. Die im Glauben Demütigen hingegen leugnen, schon gerecht zu sein; sie bekennen, noch immer Sünder zu sein, und fürchten darum, im Gericht Gottes verdammt zu werden; im Glauben an Gottes Verheißung in Christus sehnen sie sich danach, von Gott gerechtfertigt zu werden. In der Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes seufzen sie nach der Befreiung aus ihren Sünden[105]. In diesem Selbstverständnis der dauernden Buße leben alle »Heiligen«[106], die sich gleichwohl selber nicht für Heilige halten. Bei all ihrem Tun haben sie in der Furcht vor Gottes Gericht ihre Sünde vor Augen und strecken sich mit Seufzen nach der vergebenden Barmherzigkeit Gottes aus. Von den Verdiensten, die Christus in ihnen wirkt, haben sie selber kein Wissen, so daß die vermessene Hoffnung auf Lohn nicht aufkommen kann. Da ihr Leben, d. h. ihre Gerechtigkeit, ihnen mit Christus in Gott verborgen bleibt (Kol. 3, 3), haben sie immer nur die dem Sünder zu-

---

[103] WA. 56; 264, 7ff. im Anschluß an die aus Augustin (de spir. et litt. c. 13, n. 22) entlehnte Gegenüberstellung der lex factorum (operum) mit der lex fidei (Röm. 3, 27) 263, 31ff.; vgl. 256, 29ff. Zu 264, 5ff. vgl. die Parallele VF. 57, 12ff. Der populus fidei auch 264, 35ff. (vgl. Anm. III 102). WA. 56; 266, 5ff.

[104] WA. 56; 264, 21ff. (vgl. 263, 31ff.) 254, 19ff. (256, 29ff.) 268, 7ff. (1ff.) 233, 20ff. 259, 9ff. WA. 1; 118, 8f. 437, 20ff. WA. 57 II; 70, 24ff. VF. 83, 7ff.

[105] WA. 56; 267, 1ff.; vgl. 258, 8ff. (beides in ähnlichem Zusammenhang: das Selbstverständnis der Buße ist bedroht von den astutiae diaboli; vgl. 281, 4ff. 283, 7ff. die via regia nach dem Ratschluß Gottes zwischen den Versuchungen der securitas und der pusillanimitas).

[106] WA. 56; 290, 15ff.; vgl. 267, 20ff.

kommende Buß-Hoffnung auf die misericordia dei und versteigen sich nie zu dem anmaßenden Verlangen nach Lohn, das sich auf das Bewußtsein eigener Gerechtigkeit stützt[107]. Der timor iudicii läßt sie dauernd in ihrem Gewissen die Verdammnis ihres Todes und ihrer Sünde spüren und hält das Wissen wach, daß sie nicht aus sich vor Gott gerecht sein können, sondern sich an seine Barmherzigkeit halten müssen, wenn nicht all ihr Tun ihnen zum Verderben gereichen soll. Jedoch verzweifeln sie nicht in dieser Furcht, in der sie sich dem Gericht Gottes unterwerfen, weil sie im Glauben an Christus Gottes Barmherzigkeit in Christus anrufen und ihre Hoffnung darauf setzen können, daß Gott ihre Sünde nicht anrechnet.

In dem Zusammenspiel von timor iudicii und spes misericordiae spiegelt sich im Selbstverständnis des Glaubens die dem Christsein eigene Dialektik des »simul iustus et peccator«, der Gleichzeitigkeit von altem und neuem Menschen: »darumb muß

---

[107] Zu WA. 56; 290, 19f. 22f. vgl. 266, 13ff. Die Hoffnung der Christen ist in Luthers Sicht die Buß-Hoffnung (spes veniae oder misericordiae), die nach dem traditionellen Verständnis der Rechtfertigung vorausgeht und sich nach der Gnadenverleihung verwandelt in die spes gloriae (praemii, coronae). So ist dort, wo die Tradition die Entstehung der Bußtugend oder der contritio aus der spes und aus dem timor behandelt (vgl. Anm. II 531 und III 99), immer ausgesprochen oder unausgesprochen die spes veniae (misericordiae) gemeint, die mit der fides informis und dem timor servilis auf eine Stufe gestellt wird. Bei Luther ist nun aber die spes veniae (misericordiae) auf einer neuen Ebene einbezogen in das von der Gnade oder vom heiligen Geiste geschaffene Selbstverständnis des Glaubens, in welchem auch der timor dei — selbst als timor iudicii — nicht die unfreie Furcht der Knechtschaft ist, sondern die mit der freiwilligen Liebe gepaarte heilige Furcht der Sohnschaft. Luthers Kritik am expectare praemiari et coronari trifft praktisch den scholastischen Begriff der Hoffnung (vgl. Kap. 5). Vgl. auch WA. 56; 159, 13. 23. Zu den Begriffen spes veniae und spes gloriae vgl. noch Bonav., Sent. III d. 26, a. 1, q. 3, arg. 3 (ad 3) und d. 26, dub. 1 (im Anschluß an Bern., de div. serm. 45, n. 5 tritt an diesen Stellen neben die spes veniae noch die spes gratiae); die Herausgeber (Bonav., ed. mai. 3, 561, Anm. 6) verweisen noch auf Aug., enarr. in Ps. 118, serm. 15, n. 2 (zu V. 49f.): aeternorum est spes ista praemiorum; est et alia spes, quae in humilitate tribulationis plurimum consolatur, quae sanctis data est in verbo dei adiutorium gratiae pollicentis, ne quisque deficiat.

yn eym rechten menschen altzeit seyn die forcht vor dem gericht gottis, des alten menschen halben, dem gott feynd und widder ist, und neben derselben forcht hoffenung tzu der gnaden vor der barmhertzickeit, die der selben forcht gunstig ist umb des newen menschenn willenn, der dem alten auch feynd ist, unnd alßo mit gottis gericht eynstymmet. alßo steet forcht und hoffnung mit eynander, und gleich wie das gericht gottis wircket die furcht, alßo wirckt die furcht das geschrey, geschrey aber erlanget die gnade, und die weyl der alt mensch lebt, sall die furcht, das ist, sein creutz und todten, nit auffhoren und das gericht gottis nit vorgessen.«[108] Luthers Begriff der Hoffnung erhält dadurch sein eigentümliches Gepräge, daß in der spes misericordiae die traditionelle Buß-Hoffnung zu der Hoffnung erhoben wird, in der der Glaubende dauernd lebt[109]. Angesichts unseres bleibenden Sünder-Seins besteht die spes futurae vitae in dem Verlangen nach der heilenden, rechtfertigenden Gnade, in der Hoffnung auf die Befreiung von dem selbstsüchtigen Sinnen und Trachten, dem wir in diesem Leben verfallen sind[110]. Den Anfang ihres neuschaffenden Werkes macht die Gnade ge-

---

[108] WA. 1; 207, 26ff. Bußps. 130, 3. Weitere Stellen mit der Verbindung von timor (iudicii) und spes (misericordiae): WA. 1; 208, 15ff. Bußps. 130, 5 370, 16f. Disp. Hdbg. (Entw.) 359, 18ff. Disp. Hdbg. th. 11; vgl. 357, 7f. th. 4 56; 278, 14f. 282, 10ff. 33ff. 283, 7ff. 290, 15ff. (vgl. 266, 13ff.; Anm. III 107) 291, 8ff. (13f.) 57 II; 89, 15ff. VF. 91, 30ff. 93, 12ff. 22ff. 33ff. 94, 18f. (12ff.) 1; 656, 20ff. Pr. 1518 und ebd. 655, 26ff. An dieser letzten Stelle und in der ausführlichen Erörterung in dem Brief an Spalatin vom 15. 2. 1518 (WAB. 1; 145, 11ff.) erwähnt Luther auch den Vergleich mit den beiden Mühlsteinen (mit Zitierung von Dtn. 24, 6); vgl. Anm. II 531. Luthers Verständnis vom timor dei kann hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Welche wichtige Rolle die Gottesfurcht spielt, zeigen z. B. die Thesen 7—12 (und 4) der Heidelberger Disputation (WA. 1; 358f.).

[109] Vgl. Anm. III 107. Weitere Stellen zu dem Begriff spes misericordiae (außerhalb der Verbindung mit dem timor; vgl. Anm. III 108): WA. 56; 236, 24ff. 267, 1f. (269, 25f.) (281, 18ff.) 368, 24f. 402, 13ff. 159, 12ff. (vgl. Z. 22f. die Kritik am sperare praemiari) 1; 357, 3 (7ff.) Disp. Hdbg. th. 4 428, 33ff. Dec. praec. VF. 57, 20ff. 81, 20ff. 82, 1f. 27ff.

[110] WA. 56; 281, 18ff. (spes futurae vitae und desiderium gratiae sowie taedium huius vitae und odium peccati entsprechen sich und interpretieren sich gegenseitig).

genwärtig mit dem Wandel unseres Selbstverständnisses im Glauben an Christus, wenn wir uns als Sünder verstehen und unsere Rechtfertigung in der Vergebung Gottes suchen[111]. Die Gnade vollendet ihr Werk eschatologisch in der endgültigen Überwindung der concupiscentia carnis durch unseren Tod[112]. Weil die Rechtfertigung selber zum eschatologischen Phänomen geworden ist, bewegt sich das Leben des Christen in der beständigen Buße. Die iustificatio liegt während unseres ganzen Lebens vor uns in der vom Glauben ergriffenen Verheißung. Das eschatologische Handeln Gottes ist die Rechtfertigung aus seiner Barmherzigkeit, nicht die Verherrlichung einer uns inhärierenden Qualität der Gerechtigkeit, der Gott nach dem Maßstab seiner wesenhaften Gerechtigkeit den gebührenden Lohn zuteil werden ließe. Unsere eschatologische Vollkommenheit liegt nicht jenseits der Rechtfertigung durch Gott. Nicht in einem höheren metaphysischen Ziel, sondern in der iustificatio hat die Hoffnung der Christen ihren eschatologischen Ausblick. Die nuda misericordia dei bleibt der alleinige Grund und Inhalt der christlichen Hoffnung[113]. Das Letzte, auf das der Glaubende hofft, ist die rechtfertigende Gnade, die das Gesetz erfüllt; es ist nicht ein höheres Sein über dem Gesetz, zu dem eine schon gegenwärtig in habitualen Qualitäten vervollkommnende Gnade vermittelnd verhülfe, indem sie die geforderte Würdigkeit wo-

---

[111] WA. 56; 274, 8ff.: Luther bekennt von sich, daß er anfangs nicht wußte, quod remissio quidem vera sit, sed tamen non sit ablatio peccati nisi in spe, i. e. auferenda, et data gratia, quae auferre incipit, ut non imputetur ammodo pro peccato. WA. 56; 272, 3ff. heißt es in dem Vergleich mit dem Kranken: promittenti medico certissimam sanitatem credit et praecepto eius oboediens interim in spe promissae sanitatis abstinet ab iis, quae prohibita sunt ei, ne promissam sanitatem impediat et morbum augeat, donec impleat medicus, quod promisit ... incepit eum sanare nec imputavit ei aegritudinem ad mortem (vgl. Z. 11ff. in der Anwendung: Christus ... incepit sanare promissa perfectissima sanitate in vitam aeternam, et non imputans peccatum, i. e. concupiscentias, ad mortem, sed prohibens interim in spe promissae sanitatis facere et omittere, quibus sanitas illa impediatur et peccatum, i. e. concupiscentia, augeatur).

[112] Vgl. zu der letzten Anm. noch WA. 56; 258, 8ff. 267, 1ff.

[113] Vgl. unter den Stellen in Anm. III 109: WA. 56; 159, 12ff. 402, 13ff. 1; 357, 3 428, 33ff. VF. 81, 20ff. 82, 27ff. (57, 20ff.).

möglich noch über die Erfüllung des Gesetzes hinaus verliehe[114]. Der Christ ist nicht iustus in re auf Grund erworbener oder mit der Gnade eingegossener moralischer und theologischer Tugenden und zugleich beatus in spe wegen der ausstehenden Glorifizierung dieser bereits vorhandenen natürlichen und übernatürlichen Qualitäten. Das beatum esse in spe gewinnt für Luther jetzt den Sinn des iustum esse in spe. Denn in re ist der Christ peccator bis in den Tod[115]. Verheißen ist ihm die Gerechtigkeit Gottes in Christus. Auf sie setzt er seine ganze Hoffnung, zu ihr nimmt er im gemere, petere, orare, quaerere seine Zuflucht, während er sich selber als peccator im timor dei, in der confessio peccati, im odium peccati und überhaupt in der humilitas unter das Kreuz stellt, in den Tod, in das Nichts gibt. Als das Selbstverständnis dauernder Buße bringt die fides den Menschen in die Doppelbewegung der Furcht und der Hoffnung. Timor und spes dürfen ihrerseits nicht von der fides getrennt werden. Denn die Furcht folgt aus dem Glauben; in ihr verifiziert der Glaubende in seiner Existenz Gottes Wort, das uns unser Sünder-Sein offenbart. Und in die Hoffnung führt der Glaube, der sich aus der Verheißung Gottes versteht, daß Gott uns in seiner Barmherzigkeit rechtfertigt, uns die Sünde nicht anrechnet und die Gerechtigkeit Christi zurechnet. In der Hoffnung auf die reine Barmherzigkeit Gottes, in dem bittenden, suchenden, fragenden Verlangen der Existenz nach der Gerechtigkeit Gottes in Christus ratifiziert der Glaube die promissio. Als das umfassende Selbstverständnis der Buße rechtfertigt der Glaube Gott in seinem Wort.

3. Die Rechtfertigung durch den Glauben

Der Glaubende, der in der beschriebenen Weise Gott in seinem Wort rechtfertigt, wird wiederum durch seinen Glauben von Gott gerechtfertigt. Hingegen wird der Ungläubige, der Gott in seinem Wort verurteilt, in seinem Unglauben von Gott verurteilt. Das hat Luther in zwei Leitsätzen formuliert:

[114] Vgl. Kap. 7.
[115] WA. 56; 272, 7ff. 17ff.; vgl. S. 293.

Iustificatio illa dei passiva, qua a nobis iustificatur, est ipsa iustificatio nostri active a deo.

Et econtra: Iudicatio dei passiva, qua iudicatur ab incredulis, est ipsa damnatio suiipsorum[116].

Die innere Logik in der Wechselbeziehung zwischen der iustificatio dei passiva und der iustificatio dei activa einerseits sowie zwischen der iudicatio dei passiva und der iudicatio dei activa anderseits begründet Luther im Anschluß an die beiden Sätze[117]. In der Rechtfertigung Gottes durch den Glauben liegt die Rechtfertigung des Glaubenden durch Gott beschlossen, weil Gott diesen Glauben, der ihn in seinen Worten rechtfertigt, dem Menschen zur Gerechtigkeit anrechnet. Umgekehrt gereicht die Verurteilung Gottes durch den Unglauben dem Menschen zu seiner Verurteilung durch Gott, weil Gott den Unglauben zur Ungerechtigkeit anrechnet. Der Grund für den Wechselbezug liegt demnach beide Male in der reputatio, die der Glaube oder der Unglaube bei Gott erfahren[118]. Das verbietet nun eine In-

---

[116] WA. 56; 226, 23ff. 26ff.; vgl. 221, 32f. 230, 12f. — Bereits in der 1. Psalmen-Vorlesung spricht Luther bei der Exegese von Ps. 50 davon, daß das iustificare deum auch zur Rechtfertigung des Menschen durch Gott führt. Dabei wird deutlich, wie sich dieser Gedanke aus einer unsakramentalen Form der mittelalterlichen (monastischen?) Bußanschauung entwickelt hat: Wer Buße tut, d. h. wer seine Sünde bekennt, anklagt und richtet, der findet Vergebung, der wird von Gott nicht mehr gerichtet, sondern gerechtfertigt: WA. 4; 496, 23ff. 3; 291, 27f. 14ff. 289, 19f. In der confessio sowie im iudicium identifiziert sich der Mensch mit dem Urteil Gottes über ihn. Darin wird er mit Gott konform und ist in seiner Buße nun selbst wahrhaftig und gerecht, wie es Gott in seinem Urteil ist: 3; 289, 33ff. 291, 18ff. In einer eigentümlichen Wendung lautet der Gedanke: Das erleuchtende Licht, nämlich des Glaubens, in dem der Mensch sich in seiner Sünde zu sehen bekommt (in der Buße), macht ihn vor Gott angenehm: 3; 290, 31ff.

[117] WA. 56; 226, 25f. 28f.

[118] Eine sachliche Parallele zu den beiden Leitsätzen WA. 56; 226, 23ff. (s. o.) bilden die beiden Thesen WA. 56; 268, 27ff.: 1. Sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo extrinsece iustificantur semper. 2. Hipocritae autem intrinsece sunt iusti semper, ideo extrinsece sunt peccatores semper. — Die Begriffe intrinsece und extrinsece erläutert Luther, wie folgt: Intrinsece dico, i. e. quomodo in nobis, in nostris oculis, in nostra aestimatione sumus, Extrinsece autem, quomodo apud Deum et in

terpretation der beiden Sätze mit Hilfe des philosophisch-juristischen Begriffes der Gerechtigkeit, der in der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre vorausgesetzt wird[119]. Den Menschen rechtfertigt vor Gott nicht eine ihm innewohnende Qualität der erworbenen oder eingegossenen Gerechtigkeit, nach der er von Gott beurteilt wird, wie in der aristotelischen Ontologie die res in ihrem quale esse beschrieben wird oder wie in den Augen des Juristen der Mensch durch die Tugend der Gerechtigkeit und

---

reputatione eius sumus. Unser Selbstverständnis und Gottes reputatio sind aufeinander bezogen. Gottes reputatio fragt nicht nach unserer Qualität, was wir in uns lebend oder aus uns handelnd sind, sondern nach unserem Selbstverständnis, d. h. nach unserem Glauben, in dem wir uns für Sünder halten und so Gottes Wort rechtfertigen, oder nach unserem Unglauben, in dem wir uns für gerecht halten und so Gottes Wort verurteilen. Gottes reputatio schlägt sich auch nicht in uns in einer Qualität nieder, sondern bleibt ihrem Wesen gemäß extra nos. Der Inhalt unseres Selbstverständnisses intrinsece und der Inhalt der reputatio dei extrinsece sind in ihrer Gegensätzlichkeit aufeinander bezogen per naturam relativorum (269, 7f.; per vim et necessitatem relationis 269, 13). Da uns das Prädikat der Gerechtigkeit (und der anderen Vollkommenheiten) nur aus Gottes reputatio und nie aus unseren Qualitäten oder Werken zukommen kann, muß immer unser Sünder-Sein den Inhalt unseres Selbstverständnisses intrinsece bilden. So hat Luther die Thesen interpretiert (269, 1ff.). Gleiche Formulierungen VF. 85, 24ff. Zum Gedanken vgl. WA. 1; 148, 35ff. Quaest. de vir. 2, 3.

[119] WA. 56; 287, 16ff. — Vgl. Reisch, Marg. phil. 12, c. 23: (iustitia) a iurisconsulto sic definitur (Ulpian: Dig. I, 1, de Instit. et Iure, 10; Inst. I, 1, eodem tit.; vgl. Thomas, STh 2 II q. 58, a. 1): »Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens.« Das interpretiert Reisch: Iustitia voluntas est, i. e voluntatis habitus sive qualitas, constans et perpetua, nam operans per virtutem operatur immobiliter quantum ad propositum. Unde ut quis iustus sit, oportet quod habeat propositum perpetuo servandi iustitiam, et in illo firmiter permaneat; ideo additur »constans«; et sequitur »tribuens unicuique« deo scil. et homini, »ius suum« i. e. rem iustam ipsi debitam. Reisch gibt dann auch noch nach Aristoteles (Eth. Nic. 5, c. 1; 1129a 7; n. 629 Spiazzi) folgende Definition: iustitia est habitus, a quo habentes operativi sunt iustorum secundum electionem iusti (vgl. Thomas, STh 2 II q. 58, a. 1, arg. 1). — Zur Bestimmung des habitus als Qualität nach Aristoteles vgl. Anm. III 3. — Luther betont noch mehrmals, daß sowohl unsere iustitia als auch unsere iniustitia in der reputatio dei beruht: z. B. WA. 56; 22, 25f. 283, 19 (284, 1ff.) 284, 15. 18ff. (285, 15ff.; vgl. 284, 21ff. 286, 18f.) 290, 30f. 7f.

ihre Handlungen als gerecht qualifiziert ist. Da wir im Urteil Gottes auch im Besitz der Tugenden Sünder sind — und zwar dann gerade wegen der Meinung, um solcher Tugendqualität willen als gerecht zu gelten —, deshalb hängt unsere Gerechtigkeit vor Gott allein von dem Gnadenurteil Gottes ab, mit dem er den Sünder gerechtspricht und ihm die Sünde nicht anrechnet. Dabei ist an das letztgültige, eschatologische Urteil Gottes gedacht. In seiner Barmherzigkeit rechtfertigt Gott den Sünder, der seine Ungerechtigkeit bekennt und die rechtfertigende Gerechtigkeit Gottes anruft; er spricht den Sünder gerecht propter confessionem iniustitiae suae et implorationem iustitiae dei. In diesen beiden Stücken — in dem Bekenntnis der Sünde und in dem Verlangen nach der verheißenen Gerechtigkeit Gottes — besteht aber der Glaube, der als das Selbstverständnis der Buße beschrieben worden ist. Es ist die fides verbi, in der wir Gott in seinem Wort rechtfertigen, wenn wir uns als Sünder in dem timor dei unter das im Wort Gottes verkündete Gericht stellen und unsere spes auf die reine, grundlos rechtfertigende Barmherzigkeit Gottes setzen, die er uns in seinem Wort zusagt. Durch diesen Glauben und um dieses Glaubens willen werden wir von Gott gerechtgesprochen und das aus reiner Barmherzigkeit, da in dem Abgrund unseres Herzens immer die Sünde, die Selbstsucht lebt, die einen habitus der Gerechtigkeit noch zum weiteren Anlaß nähme, sich selber zu rechtfertigen und zu rühmen. Gott fragt jedoch nicht nach einer Qualität der Vollkommenheit; er sieht das Herz an und urteilt danach, ob wir uns im Glauben als Sünder verstehen, die das Gericht verdienen und ganz auf die Gnade Gottes angewiesen sind, oder ob wir im Hochmut wähnen, mit moralischen oder religiösen Qualitäten vor Gott bestehen zu können. Denn wie Gott die Gläubigen rechtfertigt wegen ihres Glaubens, mit dem sie in ihrer Existenz durch die Buße sein Wort rechtfertigen, so verurteilt er die Ungläubigen wegen ihres Hochmutes, in dem sie es nicht Wort haben wollen, daß sie Sünder sind und der Gnade Gottes in Christus bedürfen.

Diesen Gedanken — die Rechtfertigung durch den Glauben in der reputatio dei — bringt Luther auch dort zur Geltung, wo er die effektive Gerechtigkeit Gottes gegen die iustitia

dei interna et formalis abgrenzt[120]. Luther beantwortet die bei der Exegese von Röm. 3, 4ff. auftauchende Frage, was der Gerechtigkeit Gottes zu ihrem Ruhme diene: Den wahren, zu rühmenden Erweis der Gerechtigkeit Gottes haben wir nicht, wenn Gott in seiner wesenhaften Gerechtigkeit den Sünder straft, oder wenn sich im Vergleich mit der menschlichen Ungerechtigkeit die absolute Überlegenheit der formalen göttlichen Gerechtigkeit zeigt. Gottes Gerechtigkeit offenbart sich am vollkommensten in ihrer effektiven Art bei der Rechtfertigung des Sünders: quando impios iustificat et gratiam infundit[121]. Diese augustinisch-scholastische Formel für die effektive Gerechtigkeit Gottes, die mit dem Begriff der infusio gratiae den Gedanken an eine rechtfertigende Qualität nicht ausschließt, wenn nicht sogar nahelegt, schiebt Luther in den Hintergrund mit dem nachfolgenden Satz, daß Gott uns durch den Glauben rechtfertigt, mit dem wir ihn in seinen Worten rechtfertigen[122]. Wenn wir im Glauben an Gottes Wort bekennen, daß wir uns nicht selber rechtfertigen und von der Sünde befreien können, und wenn wir mit diesem Bekenntnis zu Gott hinfliehen, damit er uns gerecht mache, dann hält er uns in diesem Glauben für gerecht. Die effektive iustitia dei besteht nicht in einer dem Menschen übereigneten Qualität, sondern in dem Glauben, dem die reputatio Gottes widerfährt, wie auch die iustitia fidei dem Glaubenden erst in der reputatio dei zugesprochen wird und nicht auf einer ihm inhärierenden Vollkommenheit — weder einer erworbenen noch einer eingegossenen[123] — beruht. In der Korrelation von fides und

---

[120] WA. 56; 220, 1ff. 221, 4ff.; vgl. Anm. III 77.

[121] WA. 56; 220, 9.

[122] WA. 56; 220, 9f.: quando iustus esse in suis verbis creditur. Per tale enim credi iustificat, i. e. iustos reputat. Unde haec dicitur iustitia fidei et dei. In der zweiten Fassung läßt Luther den augustinischen Gedanken weg und bringt nur seinen eigenen (221, 15ff.): quando nos ex nobis iustificari non possumus et ipsum accedimus, ut ipse nos iustos faciat confitentes, quod peccatum exsuperare non valeamus. Hoc facit, quando verba eius credimus; per tale enim credere nos iustificat, i. e. iustos reputat. Unde dicitur iustitia fidei et iustitia dei effective.

[123] WA. 1; 104, 2ff. Pr. 30. 11. 1516 heißt es von dem iustus: totus extra se positus in deo in eius voluntate, iustitia, sapientia vivit. Ideo

reputatio dei decken sich die effektive iustitia dei und die iustitia fidei.

Da der rechtfertigende Glaube das Selbstverständnis der Buße darstellt, kann Luther nun in den verschiedensten Abwandlungen davon sprechen, daß uns Gott wegen der Buße rechtfertige und die Sünde nicht anrechne. Welche Äußerung der Buße Luther dabei auch nennen mag — die confessio oder das odium peccati, die Furcht Gottes oder das hoffende Bitten und Verlangen nach seiner Gnade —, immer ist die fides gemeint, in der sich die Buße in all ihren Akten vollzieht[124]. Durch das ganze umfangreiche Scholion zu Röm. 4, 7 hindurch begegnet immer wieder der Gedanke, daß Gott uns die Sünde nicht anrechnet und uns für gerecht erachtet, wenn wir unsere Sünde bekennen und hassen und uns seufzend nach seiner Barmherzigkeit ausstrecken[125]. Denen, die sich so im Glauben zu ihm wenden, vergibt Gott das bleibende peccatum radicale, dessentwegen er uns sonst als ungerecht verurteilt[126]. Indem er nun aber in seiner Barmherzigkeit die Sünde nicht anrechnet, hält er uns für gerecht. Die non-imputatio erstreckt sich über das peccatum originale hinaus auf alle opera der Christen, die wegen der concupiscentia immer noch unvollkommen bleiben. Denn selbst der Glaube und die Liebe kommen nie aus ungeteiltem, völlig reinem Herzen, weil die voluntas carnis immer noch der voluntas spiritus widerstrebt und sich nun an die

---

non iam est iustus iustitia sua in illo acquisita vel infusa, sed in ipsa divina iustitia, coram et in qua amisit iustitiam suam et facta est ei peccatum.

[124] WA. 56; 207, 7ff. 159, 12ff. 221, 32f. 236, 24ff. 247, 14ff. 252, 27ff. 254, 9ff. 259, 18ff. 260, 3f. 5ff. 265, 18ff. 350, 11f. 442, 20f. 503, 18ff. 504, 4 1; 119, 14f. Pr. 1. 1. 1517 220, 15ff. Bußps. (Beschluß) 358, 2f. 14ff. Disp. Hdbg. th. 7 (vgl. 358, 28ff. th. 8 357, 15ff. th. 4) 359, 27ff. th. 12 360, 38ff. th. 16 361, 9f. th. 17 369, 20ff. Disp. Hdbg. (Entw.) 371, 10f. ebd. VF. 44, 7ff. 26ff. 53, 1f. (52, 24ff.) 85, 1ff. 9ff. 86, 8ff. WA. 1; 429, 16ff. Dec. praec. 400, 28ff. ebd. (487, 8ff. ebd.).

[125] WA. 56; 269, 25ff. (vgl. Parallele VF. 85, 8ff.) 270, 2ff. (Verbindung der Versteile Ps. 31, 5 durch »Ideo«) 271, 20ff. 27ff. (275, 14ff.: die eschatologische Vollendung als Rechtfertigung des Glaubens) 276, 29ff. 278, 13ff. 279, 1ff. 281, 9ff. 282, 8ff. 284, 12ff. (23f.) 285, 16ff. (ideo) 287, 19ff. 289, 18ff. (29ff.) 290, 28f.

[126] WA. 56; 284, 12ff.

bona spiritualia und an die opera iusta halten will, um aus ihnen die eigene Geltung und Gerechtigkeit entnehmen zu können[127]. In dieser Unvollkommenheit sind noch alle Werke der Christen todsündlich (mortalia) und der Verdammnis würdig; dadurch sind sie den Christen ein Grund, sich fortlaufend unter das Gericht Gottes zu demütigen. Nur in der beständigen Gottesfurcht dürfen die Christen darauf hoffen, daß Gott in seiner Barmherzigkeit ihr Tun annimmt, ihre opera mortalia als venialia verzeiht. Der Glaube verwandelt die Selbstgewißheit (securitas) des Unglaubens in die Furcht Gottes und die Selbstvermessenheit (praesumptio) in die Hoffnung, die sich auf die reine Barmherzigkeit Gottes gründet. Dadurch wird unser Herz in dem Selbstverständnis der Buße von den Gütern und Werken losgerissen, zu denen es von seinem selbstsüchtigen Begehren unausweichlich hingezogen wird, an denen es im Unglauben als der sublimsten Form dieses Verlangens ausdrücklich festhält. Die Buße des Glaubens führt zwar nicht zur Beseitigung der concupiscentia, des peccatum radicale, aber in und wegen dieser Bewegung unserer Existenz in ihrem Selbstverständnis rechnet uns Gott das peccatum nicht an und spricht uns die Prädikate der Gerechtigkeit und der anderen Vollkommenheiten zu, obwohl wir diese Vollkommenheiten nicht besitzen. Gott nennt uns, sofern wir uns seinem Handeln anvertrauen, bereits jetzt gesund, obgleich der alles verderbende Keim der Krankheit noch in uns sitzt. Der Glaubende ist simul peccator et iustus; peccator re vera, sed iustus ex reputatione et promissione dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet. Ac per hoc sanus perfecte est in spe, in re autem peccator, sed initium habens iustitiae, ut amplius quaerat semper, semper iniustum se sciens[128]. Das initium iustitiae ist in der Buße selber gegeben; in ihr hat sich das Selbstverständnis gewandelt vom Unglauben zum Glauben, vom Hochmut zur Demut, vom eigenwilligen Un-

[127] WA. 1; 369, 6ff. Disp. Hdbg. (Entw.) WA. 56; 275, 11ff. WA. 1; 400, 28ff. und andere Stellen aus den Anmerkungen III 124. 125, die auch das Folgende stützen, außerdem WA. 56; 513, 5ff. 17ff.

[128] WA. 56; 272, 17ff. (vgl. den Zusammenhang und 271, 20ff. 27ff.); vgl. 269, 25ff. (Parallele VF. 85, 8ff.).

gehorsam zu dem Gehorsam, der sich im Glauben und Hoffen in das Handeln Gottes fügt[129]. In der Demut beginnt die Reinigung des Herzens von seinem Eigensinn und Eigenwillen, wie sie sich sonst in der hochmütigen Selbstgerechtigkeit verwirklichen. Bei den Demütigen hat Gott seine Gnade schon anfänglich ins Werk gesetzt und wird sie ihnen abschließend schenken in der eschatologischen Rechtfertigung, wenn sie nur in der humilitas des Glaubens bleiben und so in der Buße das Werk der Heiligung und Rechtfertigung an sich geschehen lassen.

In der unauflöslichen Wechselbeziehung zwischen der fides und der reputatio dei, die den Glaubenden per und propter fidem für gerecht hält, sind die Christen zugleich gerecht und ungerecht, zugleich gerechtfertigt und doch Sünder. Sünder sind sie in ihrem faktischen Sein und Handeln (re vera) wegen der bleibenden Sünde und deshalb auch in ihrem Selbstverständnis, in dem sie ihr faktisches Sünder-Sein immer vor Augen haben. Gerechtfertigt sind sie gleichzeitig in der reputatio Gottes, der ihnen die Gerechtigkeit zuspricht wegen ihres Bekenntnisses der Sünde und ihres Verlangens nach der Gnade[130]. Sie setzen ihre Hoffnung auf die Zusage Gottes, daß er sie in seiner Barmherzigkeit trotz ihrer Sünde schon jetzt für gerecht ansehen und sie schließlich im Tode von der Sünde befreien will. Hoffend strecken sie sich nach der verheißenen Vollkommenheit aus. Da ihre Gerechtigkeit ganz in der reputatio und promissio Gottes, aber nicht in einer inhärenten Qualität ihres Seins oder in ihren Leistungen besteht, können sie selber sich nie als faktisch gerecht verstehen, können sie kein Wissen von dem Besitz einer Vollkommenheit haben. Während sie wissen, daß sie in re Sünder sind, haben sie ihre Gerechtigkeit nicht im Wissen, sondern in der Hoffnung, mit der sie sich nur an die Verheißung von Gottes Barmherzigkeit halten. So gilt von denen, die im Glauben an Gottes richtendes und verheißendes Wort ihre Sünde bekennen und nach der rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes verlangen: sibiipsis et

---

[129] Vgl. Anm. III 111.
[130] Vgl. Anm. III 118: WA. 56; 268, 27ff.

in veritate iniusti sunt, deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti iusti; re vera peccatores, sed reputatione miserentis dei iusti; ignoranter iusti et scienter iniusti; peccatores in re, iusti autem in spe[131]. Weil nur im Blick auf das Selbstverständnis der Buße vom Christen behauptet werden kann, er sei simul iustus et peccator, steht die Existenz des Christen unter drei Bestimmungen: Semper in peccato, in iustificatione, in iustitia, i. e. semper peccator, semper poenitens, semper iustus[132]. Da er immer Sünder ist, lebt er in der beständigen Buße — umgekehrt ist die beständige Buße des Christen das Zeichen seines Sünder-Seins. Zugleich wird er in der Buße von Gott gerechtfertigt und ist in Gottes Urteil schon vollkommen, in der Buße selber aber anfangend gerecht. Zur ausführlicheren Beschreibung bedient sich Luther der termini, mit denen in der aristotelischen Physik das Sein in der Bewegung definiert wird. Die Bewegung vom terminus a quo zum terminus ad quem verläuft danach im fieri des Seins vom non-esse zum esse. So befindet sich der Christ in der Buße in einem dauernden fieri, in einer ständigen Bewegung von dem Nicht-Sein in der Sünde zum Sein in der Gerechtigkeit. Gerade in der unablässigen poenitentia, im Bekenntnis der Sünde und im Hinfliehen zur Gnade, besteht das fieri in einem fortlaufenden iustificari. Wie die Bewegung gleichzeitig an dem terminus a quo und dem terminus ad quem Anteil hat, so sind die Christen partim peccatores, partim iusti, i. e. nihil nisi poenitentes[133]. Die Tatsache, daß in dem Selbstverständnis der Buße die heilende Gnade schon angefangen hat, das Herz zu reinigen, erlaubt es, die Wendung »partim peccatores, partim iusti« nicht nur auf die beiden Pole des intrinsece, d. h. in aestimatione nostra, und des extrinsece, d. h. in reputatione dei, zu bezie-

[131] WA. 56; 269, 27ff.; vgl. den Zusammenhang und die Parallele VF. 85, 8ff. (86, 18ff.).

[132] WA. 56; 442, 16f.; vgl. den Zusammenhang und WA. 1; 42, 33ff. Pr. 27. 12. 1517 57 II; 102, 16ff. VF. 85, 9f. (simul sunt iusti, dum quaerunt iustificari, et simul iniusti, quia quaerunt iustificari) 86, 15ff. (»sanctus«, quia orat pro ea [scil. impietate sua]; ideo autem »impius«, quia sanctitatem postulat. Non enim postularet, si haberet. Et tamen habet, quia orat eam sibi dari et aufferri impietatem).

[133] WA. 56; 442, 21f.

hen[134], sondern auch auf das Sein des Christen anzuwenden: er ist peccator in der bleibenden concupiscentia, wenngleich die Sünde ihn nicht mehr wie im Hochmut des Unglaubens in seinem Selbstverständnis beherrscht; zugleich ist er iustus in dem neuen Selbstverständnis der Buße, obgleich dadurch das Sinnen und Trachten des alten Menschen noch nicht bis in den letzten Abgrund des Herzens hinein getilgt ist. Indem der Glaubende die Sünde haßt, versagt er im Gehorsam der Buße dem Fleische die Einwilligung in dessen selbstsüchtiges Begehren. In der Buße, d. h. im Glauben, richtet sich das Trachten des Geistes gegen das Verlangen des Fleisches. Wenn auch der concupiscentia carnis vom Glauben die Vorherrschaft entrissen wird, so ist sie doch noch bis zum Tode wirksam als eine dem spiritus widerstrebende Macht, die dessen gutes Wollen verdirbt und verdammt. Wird der Christ im Blick auf dieses gleichzeitige und gegensätzliche Trachten des Fleisches und des Geistes »partim peccator, partim iustus« genannt, dann muß das — wie bei der Relation »in aestimatione nostra — in reputatione dei« — sofort in ein »totus peccator, totus iustus« umgesetzt werden. Denn der Christ ist gleichzeitig beides ganz: er ist als ganzer Mensch caro und als ganzer Mensch spiritus; er ist in totaler Weise homo spiritualis und in totaler Weise homo carnalis[135]. Er befindet sich in der dia-

[134] WA. 56; 268, 27ff. (vgl. Anm. III 118) und 269, 21ff. (270, 9ff.).

[135] WA. 56; 347, 1ff. = BA. 5; 259, 4ff. Schol. Röm. 7, 25 (der 12. Punkt in dem Scholienkomplex zu Röm. 7, 14—25). — Die Antithetik im Glaubenden zwischen der concupiscentia der caro und dem Gehorsam des spiritus, der der caro die Zustimmung (consensus) zu ihrem Begehren verweigert, beherrscht Luthers Auslegung von Röm. 7. Luther greift die in Röm. 7, 18 verankerte Unterscheidung Augustins zwischen dem facere (= velle) und dem perficere auf. Während im Unglauben (beim homo carnalis) die caro mit ihrem Verlangen zum Ziel kommt (perficere), ist ihr im Glauben (beim homo spiritualis) diese Macht genommen. Solange die caro da ist mit ihrem Begehren, kann sich jedoch der spiritus mit seinem Wollen nicht vollkommen durchsetzen (perficere), so daß nun beide mit ihrem Wollen (= facere) im Widerstreit miteinander liegen. Beides ist der Glaubende als ganzer Mensch zugleich: spiritus und caro. Die Buße im Selbstverständnis und Gehorsam des Glaubens ist dadurch geprägt, daß der spiritus seine Macht gegen die begehrende caro durchsetzen will. Vgl. WA. 56; 340, 6ff.

lektischen Situation, die nach Luthers Verständnis in Röm. 7 und in Gal. 5, 17 ausgesprochen wird.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß Luther in dem Verlangen nach der gratia nicht wie die Scholastik die auf den Gnadenempfang vorbereitenden Akte des freien Willens sieht, der im besten Falle von einer allgemeinen Gnadenhilfe unterstützt wird, daß es für Luther vielmehr von der zuvorkommenden Gnade selber bewirkt wird[136]. Ebensowenig ist die cognitio und das odium peccati oder die humilitas überhaupt eine auf die Rechtfertigung disponierende Bußleistung, die sich aus den Gegebenheiten der Vernunft oder der fides informis und des freien Willens und vielleicht noch der generellen Gnadenmitwirkung erklären ließe. Die gesamte Buße im Glauben ist das uneingeschränkte Werk des heiligen Geistes oder der rechtfertigenden Gnade. Wenn Luther den Glauben, der Gott in seinem Wort rechtfertigt, um dessentwillen uns wiederum Gott für gerecht hält, als donum dei auffaßt, dann versteht er unter der fides auch noch mehr als die Scholastik unter der fides formata, nämlich die lebendige Gegenwart des heiligen Geistes[137]. Denn es wäre gewiß verkehrt, hier das donum dei vom heiligen Geiste zu trennen, zumal die fides nicht den Charakter einer habitualen Qualität hat. Für Luther führt auch kein Schritt über den Glauben hinaus, der als das Selbstverständnis der Buße die Sünde erkennt und bekennt und der Verheißung von Gottes Barmherzigkeit vertraut. Weil Christus, unsere Gerechtigkeit, in diesem Glauben in uns wohnt, rechnet uns Gott um des Glaubens willen die Sünde nicht an und spricht uns die Gerechtigkeit zu[138]. Damit wird die Annahme ausgeschlossen, der Mensch könne sich in der Buße aus freier

---

25ff. 342, 31ff. 343, 11ff. 16ff. 350, 37ff. 351, 10ff. 17ff. 352, 6ff. 70, 9f. 73, 7f. (260, 18ff.; vgl. 258, 8ff. 235, 36f. 267, 1ff.) WA. 57 II; 102, 6ff. WA. 1; 369, 6ff. Disp. Hdbg. (Entw.). Die augustinische Unterscheidung zwischen dem facere (velle) und dem perficere: WA. 56; 71, 6ff. 342, 6ff. 22ff. 344, 23ff. 345, 5ff. 353, 12ff. 205, 28ff. 206, 6ff. 21f. 78, 15ff. 57 II; 102, 6ff.

[136] Vgl. S. 280f. (Anm. III 100).

[137] WA. 56; 227, 18ff. (Z. 19 lies mit Holl 1, S. 127 »est« statt »eius«).

[138] WA. 56; 279, 25ff. (22ff.) 280, 2ff. 278, 1ff. 347, 9f. (vgl. Anm. III 135) WA. 1; 364, 23ff. Disp. Hdbg. th. 26.

Entscheidung von der Sünde lossagen und mit guten Willensakten zur Gnade hinwenden, um dann in der Rechtfertigung die übernatürliche, vor Gott angenehm machende Qualität der Gnade mit ihren Tugenden zu empfangen. Diese scholastische, von Luther abweichende Bewertung der Bußakte beruht auf einer anderen Auffassung der Sünde und im Zusammenhang damit natürlich auch auf einem anderen Verständnis der Rechtfertigung. Für Luther ist die Rechtfertigung das eschatologische, erst nach unserem Tode zum Ziel kommende Handeln Gottes, während sie für die Scholastik im sakramentalen Handeln der Kirche abschließend vollzogen und in der eschatologischen Glorifizierung überhöht wird. Hinsichtlich der Sünde meint man in der Scholastik, die Erbsünde sei als carentia iustitiae originalis in der Taufe vollkommen getilgt und in der concupiscentia bleibe nur der fomes peccati zurück, so daß man nun sein ganzes Augenmerk auf das peccatum actuale als die tödliche Gefahr für den Getauften richtet. Wenn das peccatum actuale aus der freien Willensentscheidung hervorgeht — so geht der scholastische Gedankengang weiter —, dann wendet sich der Mensch auch in der Buße aus freier Entscheidung des Willens wieder von der Sünde ab. Anders Luther: wie er in der concupiscentia eine bleibende, den ganzen Menschen verderbende und verdammende Macht sieht, so ist er auch überzeugt, daß die Befreiung des Menschen von der Sünde durch die Buße von Anfang an das Werk der rechtfertigenden Gnade Gottes ist. Der Mensch kann sich nicht selber von der Aktualsünde erheben, geschweige denn zur Buße über sein unausweichliches peccatum radicale kommen, damit es ihm in der Buße wenigstens vergeben, wenn auch nicht genommen werde. Die Aktivität bei der Befreiung vom peccatum actuale und bei der Buße über das peccatum radicale liegt ganz bei der Gnade, so daß sich der Mensch in Hinsicht auf das Vermögen seines freien Willens passiv verhält[139]. Das Selbstverständnis der Buße im Glauben ist das Werk der Gnade oder des heiligen Geistes; es ist nicht die Leistung des Menschen, der nicht von sich aus in dieser Weise sein Selbst-

[139] WA. 56; 277, 21ff. WA. 1; 86, 29ff. Pr. 21. 9. 1516.

verständnis wandeln kann. In der Buße, im Glauben beansprucht dann der heilige Geist den Menschen mit höchster, unablässiger Aktivität[140].

Wer nun in der beständigen Buße eingesteht, daß er wegen der abgründigen Verderbnis seines Willens ganz auf die non-imputatio seiner bleibenden Sünde und auf seine Rechtfertigung aus Gottes Barmherzigkeit angewiesen ist, der darf doch nie seine Buße als das Mittel ansehen, das ihm bei Gott seine Rechtfertigung, die Vergebung seiner Sünde erwirkt. Er darf nie seine Rechtfertigungsgewißheit auf die Buße gründen, auch wenn er in ihr das Werk der zuvorkommenden Gnade Gottes erkennt. Die Buße oder den Glauben als den in sich hinreichenden Grund der Rechtfertigung einschätzen, hieße den Sinn des iustificari per oder propter fidem mißverstehen, aus dem Werk der Gnade doch wieder eine Qualität und aus den opera fidei eine Leistung machen, die uns vor Gott die Gerechtsprechung auf Grund der Qualität oder der Leistung einbringen[141]. Daß Gott auch die Glaubenden nur per und propter Christum rechtfertigt, betont Luther in der Frontstellung gegen die Selbstvermessenen, die da meinen, sie seien in sich »personaliter« durch ihren Glauben als solchen, d. h. als Vollkommenheit verleihende Tugend, vor Gott gerechtfertigt und hätten post acceptam gratiam iustificationis nicht mehr die Rechtfertigung durch Christus nötig[142]. In ihrem Verständnis schließt das sola fide das gleichzeitige per Christum aus. Das Christus-Geschehen ist für sie höchstens der heilsgeschichtliche Ermöglichungsgrund für die Rechtfertigung durch die Gnade. Sie halten sich in ihrem Glauben schon für gerecht und wollen sich selber gerade auch im Glauben nicht mehr für ungerecht ansehen. Damit verkehren sie aber das Wesen des Glaubens, weil die fides eben das fortlaufende Selbstverständnis der Buße ist. Bei ihnen gründet sich jedoch auf den Glauben als qualitative Auszeichnung wieder das Selbstverständnis der superbia und der praesumptio. Das Handeln aus der Buße, die opera

[140] Vgl. WA. 56; 350, 1ff. (8ff. 12ff.) 57 II; 38, 4ff. 19ff. (vgl. Anm. III 22).

[141] WA. 56; 255, 20ff.

[142] WA. 56; 298, 22ff. (299, 8ff.); vgl. die Stelle der letzten Anm.

fidei, machen sie zu opera legis et litterae, indem sie mit ihren »Glaubenswerken« über ihre Gerechtigkeit zu verfügen meinen. In Wahrheit versteht sich der Glaubende immer als Sünder und streckt sich darin nach der in Christus verheißenen Gerechtigkeit Gottes aus. Er erwartet das Rechtfertigungsurteil Gottes nicht auf Grund einer ihm nun etwa in der Gnade oder im Glauben innewohnenden Gerechtigkeit, sondern erhofft es aus der Verheißung Gottes um der Gerechtigkeit Christi willen. Nur in Christus, aber nie in sich selber sieht der Glaube den Grund der Rechtfertigung; er ist immer auch fides Christi. Gott hält uns allein deshalb propter fidem für gerecht, weil es das Wesen der fides ist, hinzufliehen zur Gerechtigkeit Christi, um derentwillen er uns nun gerechtspricht und uns die Sünde nicht anrechnet[143]. In Christus erscheint die rechtfertigende Barmherzigkeit Gottes, die Grund, Inhalt und Ziel unserer Hoffnung sein soll[144]. Alles Handeln im Glauben muß in dem Selbstverständnis der Buße geschehen, daß wir unnütze Knechte sind und nur per Christum würdig sein können »ad accessum dei«[145]. Unsere Werke sollen als opera fidei geschehen, indem wir in unserem Tun uns dessen entäußern, worauf wir unsere Eigengerechtigkeit gründen könnten, und so auch mit den Werken bekennen, daß wir Sünder sind und nur in der Zuflucht zur Gerechtigkeit Christi existieren können[146]. Bekennen wir uns in dieser Weise zu Christus, so bekennt er sich zu uns. Denn im erniedrigenden Gehorsam des Glaubens werden wir der Gerechtigkeit Christi würdig. Das ist der Sinn des Satzes: Omnibus enim operibus fidei id agitur, ut Christo et iustitia eius refugio ac protectione digni efficiamur[147]. Dabei geschieht der Gehorsam nicht im Vertrauen auf uns selber, als ob wir uns in der Buße die Reinigung von unseren Sünden erwirken

[143] WA. 1; 370, 27ff. (23ff. 9ff.).

[144] Vgl. Anm. III 109.

[145] WA. 56; 299, 20ff.

[146] Vgl. was Luther WA. 56; 231, 20ff. (232, 1ff.) über die Tragweite der confessio peccati sagt. — Die opera fidei sind getragen von dem Selbstverständnis der Buße, das sie von den opera legis (litterae) unterscheidet, s. S. 283 (Anm. III 104).

[147] WA. 56; 299, 23ff. (= BA. 5; 248, 4ff.); vgl. Z. 17ff. = BA. 5; 247, 32ff.

könnten, sondern kommt aus dem Glauben, daß uns schon vor unserer Buße die Sünden in Christus vergeben sind; er geschieht in dem Glauben an Christus, dessen Gehorsam dem unsrigen zuvorkommt und ihn erst in der ihm eigenen Freiheit ermöglicht[148].

Der christologische Bezug der Rechtfertigungslehre kann hier nicht in weiteren Einzelheiten dargestellt werden. Die Grundlage für alle Aussagen Luthers bleibt der Satz, daß sich das per et propter Christum und das per et propter fidem wechselseitig bedingen, da das Christus-Geschehen den Glauben fordert, und da der Glaube immer fides Christi ist. Der Glaubende versteht sich aus der verheißenen Gerechtigkeit Gottes extra se in Christus, nicht aus dem, was er in sich ist oder aus sich leistet. Fides Christi ist der Glaube auch deshalb, weil durch ihn Christus in uns wohnt.

Ein anderer Faden soll jedoch noch aufgegriffen werden. Es handelt sich um die Relation fides-verbum. Luther gibt der Rechtfertigung durch Gott eine eigentümliche Wendung, indem er sie als ein Gleichförmigwerden mit dem Wort beschreibt. Gott rechtfertigt den Glaubenden dadurch in seinem Wort, daß er ihn in sein Wort verwandelt. Wenn wir glaubend bekennen, daß Gottes Wort gerecht, wahr und weise ist, so ist durch diesen Glauben, der Gott in seinem Wort rechtfertigt, in uns die gleiche forma, wie sie in dem Wort angetroffen wird. Im Glauben wird eine Gleichförmigkeit mit dem Wort hergestellt, bei der die Prädikate der Vollkommenheit vom Wort auf den Glaubenden übertragen werden. Dieses Gleichförmigwerden mit dem Wort durch den Glauben, der das Wort rechtfertigt, muß nun als unsere Rechtfertigung durch Gott verstanden werden, so daß auch bei dieser Interpretation der Rechtfertigung die iustificatio activa und passiva im Glauben zusammenfallen[149].

In der Hebr.-Vorlesung begegnet der Gedanke der conformitas mit dem verbum in verschiedenen Modifikationen. Nicht nur in seiner Gerechtigkeit, Weisheit und Wahrheit macht das

---

[148] WA. 57 III; 101, 15ff.
[149] WA. 56; 227, 2ff.

Wort den Glaubenden sich gleich, sondern auch andere Vollkommenheiten wie die Reinheit und die Güte oder die Macht und die Lebendigkeit und überhaupt alle seine Prädikate teilt es ihm mit: sicut verbum dei est purissimum et optimum, ita facit eum, qui adhaeret ei, similem sui purum et bonum, et omnino, quicquid ipsum habet et potest, impertit suo adhaerenti et credenti ... Iste est iustus, sapiens, verus, bonus etc., qui credit in verbum dei. Ita econtra, qui a verbo dei divisus fuerit aut discesserit, necessario in malitia et in immunditia manebit et in omnibus, quae sunt contraria verbo dei[150]. Unter dem Einfluß biblischer Sätze und traditioneller Überlegungen rückt dabei die lebendigmachende und die reinigende Wirkung des Wortes in den Vordergrund. »Das Wort Gottes ist lebendig« (Hebr. 4, 12) und schafft das Leben; ja, in ihm haben wir es mit dem lebendigen Gott selbst zu tun, der alles durch sein Wort ins Leben ruft. Wer nun im Glauben dem Wort anhangt, sich aus dem Wort versteht, den macht es lebendig, der empfängt in dem Wort Leben aus Gott. Wer aber nicht glaubt und im hochmütigen Eigensinn das Wort Gottes verwirft, der weicht von der Quelle des Lebens und ist tot[151]. In ihrer Wechselbeziehung, die sie zu einer Einheit

[150] WA. 57 III; 147, 21ff.; vgl. 148, 15ff.

[151] WA. 57 III; 160, 23f. Schol. Hebr. 4, 12 (Vivus est enim sermo dei); vgl. Rgl. z. St. 25, 16ff: Sicut sermo dei credentes facit vivos, potentes, unitos ideoque quietos, ita econtra incredulos facit mortuos, impotentes, dispersos ideoque summe turbatos. Die vier Wirkungen des Wortes haben sich Luther hier aus dem Text ergeben (vgl. Zgl. z. St. 24, 5ff. mit der Deutung auf die increduli zu »vivus«, »efficax« = potens, »penetrabilior« und »pertingens«; zur Sechsteilung im Scholion vgl. HR. 161, 13ff. z. St.). WA. 57 III; 148, 12ff. Schol. Hebr. 3, 12 »discedendi a deo vivo«; vgl. Zgl. und Rgl. z. St. 19, 4f. 25f. 27f. Zum Verständnis des »Wortes«, allerdings des verbum aeternum, als lebenschaffenden Prinzips vgl. Thomas, STh III q. 2, a. 5, ad 3; q. 5, a. 3, ad 2; q. 56, a. 1, co.; q. 62, a. 5, ad 1 (vgl. arg. 1 das Augustin-Zitat). Die fides wird die Kraft der vita spiritualis genannt bei Thomas, STh 2 II q. 12, a. 1, ad 2; III q. 66, a. 1, ad 1; q. 73, a. 3, ad 3. — Näher an Luther ist Bern., de div. serm. 24, n. 2 (1; 1133) zu Lk. 11, 28: Primum quidem sonans in auribus animae vox divina conturbat, terret, diiudicatque; sed continuo, si non avertis aurem, vivificat, liquefacit, calefacit, illuminat, mundat. Denique et cibus noster est, et gladius, et medicina, et confirmatio, et requies, resurrectio quoque et consum-

zusammenbindet, sind Wort und Glaube das lebendigmachende Prinzip. In der Beziehung auf das Wort, als fides verbi, gibt der Glaube das Leben; das Wort macht nur durch den Glauben lebendig. Ebenso sind verbum und fides in ihrer reinigenden Wirkung aufeinander bezogen. Während Jesus sagt (Joh. 15, 3): »Iam vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis«, bezeugt Act. 15, 9 (»fide purificans corda«), daß unsere Herzen durch den Glauben gereinigt werden[152]. Weil das Wort Gottes in seiner absoluten Forderung und in seiner puren Verheißung frei ist von Schlacken, macht es auch den, der ihm glaubt, rein. Und die fides verbi — oder, was dasselbe ist, die fides Christi — reinigt unser Herz, indem sie sich zu dem völligen Nichts unseres Sünder-Seins bekennt und sich

---

matio nostra. Nec mireris quod verbum dei iam nunc inveniatur omnia in omnibus esse, quantum spectat ad iustificationem; siquidem et futurum est omnia in omnibus ad glorificationem. Audiat illud peccator, et conturbabitur venter eius; a voce illa carnalis anima contremiscet. Omnia namque cordis secreta rimatur atque diiudicat sermo vivus et efficax, cordium atque cogitationum perscrutator (Hebr. 4, 12). Unde et licet mortuus in peccato, si audieris vocem filii dei, vives. Sermo enim quem loquitur, spiritus et vita est (Joh. 6, 63).

[152] WA. 57 III; 170, 10ff. = BA. 5; 360, 6ff. 171, 4ff. = BA. 5; 360, 16ff.: Im Zusammenhang geht es um die Bedingung zum Sakramentsempfang. Luther kritisiert den scholastischen Sakramentsbegriff, demzufolge das Sakrament von sich aus wirksam ist (signum efficax, d. h. ex opere operato), während vom Empfänger nur gefordert ist, daß er keinen obex setzt, sich also nicht im Akt einer Todsünde befindet. Luther verschärft die Bedingung: es ist mehr gefordert als nur die Freiheit vom obex, nämlich die Reinheit des Herzens wird verlangt, wenn das Sakrament nicht zum Gericht gereichen soll. Die würdige Reinheit verleiht dem Herzen jedoch nur der Glaube, der sich allein auf die reine und zuverlässige Zusage Christi stützt, daß er (im Sakrament) alle Mühseligen und Beladenen erquicken will (Mt. 11, 28). Das befreit von allen mühseligen Bußwerken (confessio, orationes, opera praeparatoria), die nach der scholastischen Forderung auf den würdigen Empfang der Sakramentsgnade vorbereiten und das Bewußtsein der Freiheit vom peccatum mortale verschaffen sollen. Der Glaube stützt sich eben nicht auf das Bewußtsein selbsterworbener sittlich-religiöser Reinheit, sondern auf das reine Wort Christi. Außerdem: WA. 57 III; 147, 12ff. 161, 8ff. 207, 23ff. 56; 227, 12ff. (vgl. 57 III; 148, 4ff.) WA. 1; 356, 21f. Disp. Hdbg. th. 3. WA. 57 III; 235, 10ff. Vgl. Exkurs 3, S. 420ff.

auf die reine Zusage der Gerechtigkeit Christi verläßt. Dagegen wird außerhalb des Glaubens unser Herz von der Affektion durch die sichtbaren Dinge, aber noch mehr durch das Vertrauen auf die eigenen Leistungen (bona opera) und Qualitäten (propria iustitia et sapientia) befleckt[153]. Rein, gut und »tugendhaft« ist das Herz allein durch den Glauben, der sich aus der puren Verheißung Gottes versteht. »Tugend« und «Laster« treten nun im Glauben und Unglauben auseinander: fides Christi est omnis virtus et incredulitas omne vitium[154]. Damit begibt sich Luther praktisch in den Gegensatz zur Scholastik, die die Reinheit, Güte und Tugendhaftigkeit des Herzens als die sittlich-religiöse Ausrichtung des Willens auf die objektiv vorgestellten Güter definiert, wie sie durch die moralischen und theologischen Tugenden, vor allem durch die caritas als das oberste Prinzip aller Tugendhaftigkeit bewirkt wird[155].

---

[153] WA. 57 III; 149, 11ff (9ff.); vgl. 148, 19ff. Die verderbliche Affektion durch die sichtbaren Güter (caro et sensus carnis, res et divitiae) wird überboten von der Affektion durch die unsichtbaren, vor allem durch die sittlich-religiösen Werte (sensus proprius, iudicium, propositum, voluntas, propria iustitia et sapientia, gloria): WA. 57 III; 150, 5ff.; vgl. WA. 1; 101, 25ff. 102, 35ff. Pr. 30. 11. 1516, WA. 56; 116, 21ff. Das Schema der drei Güterklassen schimmert noch durch; vgl. Anm. II 334. 266. — Vgl. Thomas, STh 2 II q. 7, a. 2, co. (vgl. Exkurs 3): rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis. Et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subiicit per amorem.

[154] WA. 57 III; 151, 13f.

[155] Die Zusammenhänge zwischen der Tugendlehre, d. h. den Aussagen über das, was im vollen Sinne virtus oder vitium ist, und der vor allem in der augustinischen Überlieferung verankerten Willens- und Güterlehre sind so kompliziert und sind so versteckt in den scholastischen Systemen verarbeitet, daß es nicht möglich ist, sie hier genau darzustellen. In der franziskanischen Theologie, etwa bei Bonaventura, treten sie deutlicher hervor; jedoch werden sie auch von der thomistischen Theologie anerkannt. Zum Grundsätzlichen vgl. Bonav., Sent. III d. 23, a. 1, q. 2, co.; Thomas, STh 1 II q. 56, a. 3, co.; ebd. q. 66, a. 3, co.; Biel, Sent. III d. 23, q. 1, a. 1, not. 4, L. Ich zitiere außerdem einige sowohl von Bonaventura als auch von Thomas anerkannte Sätze Augustins, in denen die virtus als die geordnete Vollkommenheit des Willens aus dem obersten Prinzip der caritas abgeleitet wird: (1) ep. 167 ad Hiero. n. 15 (ML 33, 739): Ut breviter complectar omnem definitionem virtutis, virtus est caritas qua diligitur omne diligendum. Vgl.

Die Tugenden selbst werden als habituale Qualitäten angesehen[156]. Tugendhaft, rein und gut ist danach der habitual qualifizierte Wille in der Relation auf ein objektives summum bonum, das innerhalb der Güterordnung ontologisch bestimmt werden kann. Für Luther ist die fides Christi nicht virtus als Qualität und die incredulitas nicht vitium als Mangel einer Qualität. Die fides verleiht die Reinheit und Vollkommenheit nicht als inhärente Tugendqualität, deren sich der Mensch rühmen kann; in der Zusage Gottes ergreift sie vielmehr die Vollkommenheiten Christi extra nos und gründet darauf unser Vertrauen und Hoffen. Sie rühmt sich der Gerechtigkeit Christi[157]. Der Begriff der virtus — und entsprechend der des vitium — wandelt sich in dem Augenblick, wo die virtus durch die fides bestimmt wird, wo die Frage nach dem Selbstverständnis in der Relation zum Wort die traditionelle Willens- und Güterlehre verdrängt. Vollkommenheit und Macht in den Möglichkeiten unseres Daseins haben wir nicht in erworbenen oder gnadenweise verliehenen Qualitäten, sondern allein in dem Glauben, der die Ohnmacht des Sünder-Seins auf sich

---

Bonav., Sent. III d. 27, a. 1, q. 1, arg. 2; Thomas, STh 2 II q. 23, a. 4, arg. 1. (2) de mor. eccles. 1, c. 15 (ML 32, 1322): virtus non est aliud quam amor ordinatus. Vgl. Bonav., Sent. III d. 23, a. 1, q. 2, arg. b (co.); Thomas, STh 2 II q. 23, a. 4, arg. 1. (3) de civ. dei 15, c. 22 (ML 41, 467): definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris. Vgl. Bonav., Sent. III d. 27, a. 1, q. 1, arg. 3; Thomas, STh 2 II q. 23, a. 4, arg. 1. — Hierher gehören auch die Bestimmungen über die caritas als forma virtutum im Anschluß an den Ambrosiaster zu Röm. 14, 1 (ML 17, 167): Caritas est mater omnium virtutum, quia omnes informat, sine qua nulla est vera virtus. Vgl. Bonav., Sent. III d. 27, a. 1, q. 3, arg. 1; ebd. a. 2, q. 1, co.; Thomas, STh 2 II q. 23, a. 8 (vgl. a. 7). Die andere Autorität dafür ist die Glosse des Lombarden zu Röm. 1, 17 (ML 191, 1324): Haec est informis qualitas mentis, quia sociam non habet caritatem, quae est forma omnium virtutum. Vgl. Bonav., Sent. III d. 27, a. 1, q. 4, arg. c. Darum muß Lyra zu Röm. 1, 17 betonen, daß die fides als fides formata, d. h. nur indirekt in der forma caritatis, gerecht und lebendig macht: formata fides vivificat et iustificat. In den Randbemerkungen zum Lombarden teilte Luther noch die scholastische Auffassung, vermied allerdings den forma-Begriff: WA. 9; 44, 6f. 90, 33f.

[156] Vgl. Anm. III 3 und S. 242f.

[157] Vgl. die Stellen in Anm. III 242.

nimmt und sich nur an die Zusage der Barmherzigkeit Gottes hält. Luther schaltet hier noch einen bemerkenswerten Gedanken ein: Da das verbum dei den Titel des filius dei trägt, wird auch der Glaubende in der Konformität mit dem Wort zum Sohn Gottes. Als solcher ist er rein von aller Sünde und versehen mit aller Tugend. Der Ungläubige hingegen ist gerade in seinem hochmütigen Vertrauen auf seine Qualitäten und Leistungen voller Laster und ein Sohn des Teufels und der Ungerechtigkeit[158]. Unter dem als filius dei angesprochenen verbum dei wird Luther zwar das verbum aeternum verstehen. Indem er es jedoch gleichzeitig als das Wort des Glaubens in der geschichtlichen Erscheinung des verbum temporale ansieht, unterbindet er praktisch die Spekulationen über den hypostasierten Logos der Trinität und wertet auch den Begriff des filius tatsächlich als reines Prädikat der Relation. Das Wort Gottes ist der Sohn Gottes, weil es von Gott als dem Vater ausgeht und die bei Gott gültige Wahrheit, Gerechtigkeit und Weisheit bezeugt[159]. Wer nun im Glauben Gott in seinem Wort rechtfertigt und sich aus dem Wort versteht, der rechtfertigt ja in dem Wort Gott selber und versteht sich in dem Wort aus Gott. Dadurch, daß er glaubend das Wort, in dem die Wahrheit seiner Existenz aus Gott und vor Gott ausgesagt wird, in sich selber verifiziert, wird er mit dem Wort gleichförmig. Im Selbstverständnis des Glaubens, wie es im Wort Gottes bezeugt wird, wird er selber zum filius dei, der sich von Gott richten läßt und alles aus der Barmherzigkeit Gottes erwartet. Von der fides verbi zum Sohn Gottes erhoben, ist er rein von allen Sünden und bei Gott als »tugendhaft« gerechtfertigt. Indem sich hingegen der Ungläubige aus sich selber, aus seinen Qualitäten und Leistungen versteht, macht ihn das Selbstverständnis des Hochmutes zum filius diaboli, zum Sohn des Vaters und Urhebers alles Hochmutes. In seinem

---

[158] WA. 57 III; 151, 13ff.

[159] Vgl. WA. 56; 229, 20ff. über das exire Gottes, wo Luther praktisch an das verbum dei denkt (s. Z. 29f. 24f.), das von Ewigkeit bei Gott ist, nun aber geschichtlich in Christus das zur Sprache bringt, was wir schon immer coram deo extra nos sind, damit wir es im Glauben in nobis verifizieren.

selbstvermessenen Unglauben ist er als sündig und böse von Gott verurteilt.

Was besagt nun die Aufforderung an den Menschen: »relinque formam tuam et indue formam verbi«? Und wie ist der darauf folgende Satz zu verstehen: »Quia 'Verbum caro factum est' (Joh. 1, 14), ut nos verbum efficiamur«[160]? Ganz unmittelbar verbindet Luther hier den präexistenten Logos, das verbum aeternum, nicht nur mit seiner geschichtlichen Erscheinung in Christus, sondern auch mit dem fortlaufend uns begegnenden verbum temporale, das unseren Glauben fordert, so daß das verbum auch hier nicht, obwohl es diese Sätze nahelegen könnten, hypostasiert gedacht werden darf. Man wird diese Sätze als Analogie zu den Aussagen verstehen müssen, in denen Luther davon spricht, daß Gott durch sein Wort das extra se, d. h. in nobis, sein will, was er in se ist, und daß wir durch das Wort das in nobis werden sollen, was wir schon immer extra nos, d. h. coram deo, sind[161]. Im Wort Gottes wird uns die schon immer vor Gott gültige Wahrheit unseres Seins gesagt, damit wir sie im Glauben in uns verifizieren und auf diese Weise selber zum Wort werden, damit wir im Glauben die forma verbi annehmen, dem Wort gleichförmig und selber zu Söhnen Gottes werden. Dem Menschen, der sich im Hochmut seiner sapientia carnis selber für gerecht, weise und wahrhaftig hält, begegnet das Wort als ein Widersacher, wenn es ihm sein Sünder-Sein aufdeckt und ihn auf die allein rechtfertigende Barmherzigkeit Gottes verweist. Aber diesem, unserem Widersacher sollen wir zustimmen (Mt. 5, 25)[162], d. h. wir sollen dem

---

[160] WA. 56; 62, 17f.; vgl. Z. 13ff. 329, 27ff. WA. 1; 28, 25ff. (Vogelsang verweist z. St. BA. 5; 416, 11f. auf Athanasius, de incarn. verbi c. 54). Zu WA. 56; 62, 14f. (Non enim verbum, Sed nos mutamur) vgl. Anm. II 468.

[161] WA. 56; 229, 15ff.; vgl. Anm. III 159.

[162] WA. 56; 62, 16f.; vgl. 268, 27ff. 446, 32ff. WA. 9; 102, 33f. Randbem. zu Tauler. Der Gedanke begegnet noch öfter; er verbindet sich mit dem anderen, daß Christus durch die Menschen zu uns redet und den Gehorsam des Glaubens fordert. Die Einkleidung dieses Gedankens in den kirchlich-monastischen Ordnungs- und Gehorsamsbegriff streift Luther allmählich ab. Vgl. WA. 56; 68, 5ff. 228, 9ff. 231, 25ff. 240, 9ff. 13ff. 250, 6ff. 18ff. 253, 3ff. 296, 7ff. 423, 15ff. —

Wort, dem unser hergebrachtes Selbstverständnis widerspricht, glauben. Wir sollen unsere forma, die forma erroris, aufgeben und die forma verbi (euangelii) annehmen[163], indem wir die auf unsere eigene Gerechtigkeit bauende »Weisheit des Fleisches« in den Glauben gefangengeben[164], uns dem Wort als Sünder bekennen und uns auf die Zusagen der Gerechtigkeit Christi verlassen. So wird unsere forma, unser Selbstverständnis, aus dem Unglauben in den Glauben verwandelt und durch den Glauben in die Konformität mit dem Wort gebracht. Dann, eben in dem Einverständnis des Glaubens mit dem Wort, sind wir gerecht, wahrhaftig und weise, wie es das Wort als das unwandelbare, ewig gültige verbum dei ist[165].

In der Folge dessen, daß nun nicht mehr der caritas, sondern der fides verbi die Rechtfertigung und die Reinigung des Herzens oder die Verleihung aller iustitia und virtus zugeschrieben wird, kann die fides auch die Funktionen des amor ecstaticus übernehmen. Diese Gewichtsverlagerung bahnt sich bereits in der ersten Psalmen-Vorlesung an[166]. Den weiteren Fortschritt der Entwicklung bezeugt in diesem Zeitraum vor allem die Hebr.-Vorlesung, in der sich verhältnismäßig häufig gedankliche oder terminologische Einflüsse der Mystik beobachten lassen. Die fides vereinigt mit den unsichtbaren, himmlischen Gütern oder auch mit dem unbegreiflichen Gott selber. Denn die bona aeterna, ja Gott selber, bieten sich uns nur im Wort dar und können darum als Verheißungen nur vom Glauben ergriffen werden. Als Glaube an die Zusagen Gottes, in denen er sich selber gibt, hängt sich die fides an die bona coelestia, entreißt sie dem Irdischen und versetzt in das Himmlische, vereinigt sie mit dem unsichtbaren Gott[167]. Die fides bewirkt

---

Mt. 5, 25 zitiert Luther auch schon in der 1. Psalmen-Vorlesung verschiedentlich. Dort zeigt sich noch die ursprünglich kirchlich-monastische Bindung des Gedankens; z. B. WA. 3; 573, 26ff. 34ff. 574, 8ff. 578, 30ff. (14ff.) 579, 8ff. 20, 21f. 32, 10f. 4; 366, 31f. Vgl. Meißinger Luthers Exegese, S. 31 Anm. 1.

163 WA. 56; 62, 13.

164 WA. 56; 329, 27ff.

165 WA. 56; 330, 3ff.

166 Vgl. S. 219ff.

167 WA. 57 III; 151, 6f. 9f. 147, 20ff. 19, 4f. 187, 17f. 188, 13ff.

in der Relation zum Wort die adhaesio, den raptus und die coniunctio. Während Bernhard zwar auch von der Vereinigung des Herzens mit dem — allerdings im hohen Grade hypostasierten — Wort spricht, aber die vereinigende, vermählende Kraft in der Liebe sieht[168], bezeichnet Luther ausdrücklich

---

143, 3f. (1ff.) 228, 17f. 144, 10ff. 148, 12ff. 185, 2ff. 178, 10f. WA. 1; 28, 34ff. 39ff. Pr. 25. 12. 1516. Im Wort vereinigt der Glaube nicht nur mit Gott, sondern auch mit Christus: WA. 57 III; 124, 12ff. 195, 1ff. 129, 23f. 57 II; 69, 23ff. WA. 1; 105, 24ff.

[168] Über die ursprüngliche similitudo animae et verbi spricht Bernhard in Cant. serm. 80, n. 2, über ihre convenientia in Cant. serm. 81, n. 1, über die Wiedervereinigung der Seele mit dem Wort nach der Abirrung in der Sünde in Cant. serm. 83, n. 2f. (1, 1557): animae reditus, conversio eius ad verbum, reformandae per ipsum, conformandae ipsi. In quo? In caritate ... (n. 3) Talis conformitas maritat animam verbo, cum cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus ipsi se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit. Quid hac conformitate iucundius? Quid optabilius caritate, qua fit, ut ... per temet, o anima, fiducialiter accedas ad verbum, verbo constanter inhaereas, verbum familiariter percuncteris, consultesque de omni re, quantum intellectu capax, tantum audax desiderio? Vere spiritualis, sanctique connubii contractus est iste. Parum dixi, contractus: complexus est. Complexus plane, ubi idem velle, et nolle idem, unum facit spiritum de duobus (vgl. 1. Kor. 6, 17). In Cant. serm. 85 schildert Bernhard, wie die anima und das verbum von Stufe zu Stufe immer enger miteinander vereinigt werden, n. 1 (1, 1561f.): Quaerit anima verbum, cui consentiat ad correptionem, quo illuminetur ad cognitionem, cui innitatur ad virtutem, quo reformetur ad sapientiam, cui conformetur ad decorem, cui maritetur ad foecunditatem, quo fruatur ad iucunditatem. Im Anschluß an Mt. 5, 25 beschreibt er auf der ersten Stufe die Willenseinheit zwischen anima und verbum (Mt. 5, 25 wird ebenfalls de div. serm. 124, 2 und in Cant. serm. 29, 6 auf das Verhältnis anima-verbum angewendet; vgl. Anm. III 162): credo sollicitus eris, quomodo huic consentias adversario ... At istud impossibile, nisi dissentias tecum, nisi tibimet adverseris, nisi gravi et vigili luctatu ipse contra teipsum infatigabiliter proelieris; postremo nisi valefacias inveteratae consuetudini, innataeque affectioni. Id quidem durum ... Quid facies? Quaere verbum, cui consentias, ipso faciente ut consentias. Fuge ad illum, qui adversatur, per quem talis fias cui iam non adversetur, ut blandiatur qui minabatur, et sit ad immutandum efficacior infusa gratia quam intensa ira. Auf den folgenden Stufen wird die Seele vom Wort mit dem Licht der Erkenntnis erleuchtet, in der Tugendkraft befestigt und mit der Weisheit zur Reife (maturitas) erneuert. Die conformitas mit dem verbum wird der Seele dann in der Zierde eines reinen

die fides verbi als das Band der Vermählung zwischen dem Herzen und Gott oder dem Wort[169]. Fides est glutinum seu copula, verbum et cor sunt extrema, sed per fidem unus spiritus (1. Kor. 6, 17), sicut vir et mulier »una caro« (Gen. 2, 24). Verum ergo est, quod cor temperatur verbo per fidem et verbum temperatur cordi per eandem[170]. Der Affektion durch die äußeren Güter und vor allem durch die moralischen oder religiösen Leistungen und Tugenden steht nun die fides verbi entgegen. Dort hat der Mensch äußere oder innere Erfahrung von dem, worauf er seine Existenz gründet; gerade seine Werke und Vollkommenheiten geben ihm in der inneren Erfahrung des Bewußtseins die Selbstgewißheit des Hochmutes. Im Gericht Gottes, in dem Kreuz Christi wird das alles zerstört: dem Menschen wird die Möglichkeit genommen, sich aus dem Verfügbaren oder Erfahrbaren zu verstehen. Das Verlangen des alten Menschen nach den greifbaren Dingen oder nach dem Ruhm guter Werke und Qualitäten wird getötet, während der neue Mensch in der fides Christi zum Leben erweckt wird. Hier verläßt sich der Mensch ganz auf die Zusagen Gottes in Christus, die der sehenden oder fühlenden Erfahrung verborgen bleiben und nur vom Glauben im Hören des Wortes ergriffen werden können. Mit Christus ist der Glaubende an das Kreuz geheftet und schwebt zwischen Himmel und Erde. Er setzt sein Vertrauen nicht auf den irdischen Boden der

---

Gewissens verliehen, so daß sie am Glanze des Wortes teilhat. In solchem Schmuck, der das Liebesverlangen des Wortes auf sich zieht (Ps. 44, 12), tritt sie als Braut vor den Bräutigam, mit dem sie zur fruchtbaren Ehe vermählt wird. In der Liebesgemeinschaft findet sie in dem Wort den letzten, beseligenden Genuß. Von der fides ist in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede. Die Seele wird ganz dem mystischen Liebesaffekt überlassen, während das verbum seinen sprachlichen Charakter verliert und zum mystisch-affektiv erfahrbaren Partner der Seele hypostasiert wird.

[169] WA. 57 III; 151, 10.

[170] WA. 57 III; 157, 1ff. (vgl. 156, 19ff.). Das in der Tradition gerade für die affektive unio zentrale Wort 1. Kor. 6, 17 bezieht Luther auf die fides außer an dieser Stelle noch WA. 57 III; 157, 2 187, 18 WA. 1; 28, 42f. Pr. 25. 12. 1516. Nur WA. 57 I; 188, 16f. bringt er es mit der durchaus nicht ekstatisch verstandenen conformitas in affectu dilectionis in Zusammenhang.

sichtbaren Dinge oder der Werke und Tugenden, sondern widersteht in der Geduld deren Verlockungen und Anfechtungen. Der Glaube erhebt sein Herz in den Himmel[171]. Ohne etwas von der ihm verheißenen Gerechtigkeit Gottes zu sehen, glaubt er dem Wort und versteht sich nur aus den in Christus gegebenen Verheißungen Gottes.

Daß sich die Existenz des Christen nur auf den Glauben an das Wort gründet, besagt auch die Bestimmung der fides als substantia rerum sperandarum in Hebr. 11, 1. Da Luther jetzt nur das verbum dei als Träger der Heilsgüter gelten läßt[172], und da er jetzt, nachdem er im Zuge der Galater-Auslegung von Hieronymus darin bestärkt worden ist[173], noch bestimmter als in der ersten Psalmen-Vorlesung[174] unter der substantia die possessio oder facultas versteht[175], interpretiert er Hebr. 11, 1 nun in dem

---

[171] WA. 57 III; 185, 2ff. WA. 1; 102, 10ff. 35ff. Pr. 30. 11. 1516; vgl. WA. 57 III; 144, 10ff.

[172] Das Heil, in welchem sich Gott selbst dem Menschen zusagt, wird nur im Wort verkündigt und kann nur aus dem Hören des Wortes in der fides verbi ergriffen werden. Es ist unsichtbar und ungegenständlich (Gegensatz zur res!) und immer sub contrario oder sub cruce verborgen, so daß es der Glaube nur ergreifen kann, indem er zugleich das Kreuz auf sich nimmt. So ist mit der fides verbi oder mit der Adhärenz der fides am Wort notwendigerweise die (affektive) Distanz zu den verfügbaren Gütern gepaart (die Struktur der entgegengesetzten Affekte ist in den Glauben eingeschmolzen). Diese Distanz sub cruce liegt schon im Selbstverständnis der Buße (seipsum accusare, humilitas, timor iudicii) und wird im Gehorsam des Glaubens durchgestanden (die oboedientia ist patientia). Vgl. WA. 56; 425, 1ff. 8ff. 102, 11ff. 25ff. Die absconditas des Heils sub contrario z. B. WA. 56; 380, 31ff. 392, 28ff. 522, 22ff. 173, 24ff. WA. 57 II; 32, 21ff. WAB. 1; 46, 4 an Dressel 23. 6. 1516 VF. 53, 12ff. Die Zusammengehörigkeit des Glaubens mit dem Gehorsam unter dem Kreuz WA. 56; 461, 4ff. Vgl. VF. 55, 26ff.

[173] WA. 57 II; 104, 27ff.; vgl. 57 III; 152, 13 229, 4f. Hieronymus, ad Gal. 5, 22 comment. 3, c. 5 (ML 26, 420) zitiert Hebr. 11, 1 und erklärt: siquidem id quod speramus esse venturum et necdum est in praesenti, fide possidemus, sperantes nos tenere quod credimus (nach HR. 152, 27).

[174] Vgl. S. 161ff.

[175] WA. 57 III; 61, 9 Zgl. Hebr. 11, 1: »substantia« i. e. possessio, hereditas (vgl. Z. 4ff. die Verbindung des Wortes acquisitio animae Hebr. 10, 39 mit Hebr. 11, 1a) 228, 11ff. Schol. Hebr. 11, 1 (possessio

Sinne, daß die fides als die adhaesio verbi dei im Besitz des Wortes auch der Besitz der bona aeterna ist[176]. Solcher Glaube, in den das affektive Verhältnis zu den Heilsgütern völlig einge-

facultas) 151, 20ff. Schol. Hebr. 3, 14 (facultas seu possessio rerum; hier auch kritische Abwehr des philosophischen substantia-Begriffes) WA. 57 II; 104, 27ff. (possessio nach Hieronymus) WA. 56; 409, 11f. (possessio et facultas futurarum rerum, quae sunt aeternae). Vgl. WA. 1; 102, 5f. Pr. 30. 11. 1516: fides . . . et possessio sic differunt, quod illa sit sperandorum et non apparentium, ista vero praesentium et apparentium rerum substantia; d. h. die fides ist als »substantia rerum sperandarum«, verglichen mit dem eigentlichen, verfügenden Besitzen der vorhandenen Dinge, ein uneigentliches, nicht verfügendes Besitzen des Verborgenen, Zukünftigen. Von den vier Schriftstellen (Prov. 3, 9 Lk. 8, 43 1. Joh. 3, 17 Hebr. 10, 34), mit denen Luther im Scholion zu Hebr. 3, 14 und zu Hebr. 11, 1 (WA. 57 III; 152, 3ff. 228, 13ff.) seine Interpretation stützt, hat er zwei (Prov. 3, 9 Hebr. 10, 34) bereits in der 1. Psalmen-Vorlesung zu dem gleichen Zweck verwendet (WA. 3; 419, 31f. 420, 5f. Schol. Ps. 68, 3). Die schon in den Randbemerkungen ignorierte Deutung von »substantia« durch »causa« in der Glossa ord. (vgl. Anm. I 115; im Anschluß an die Glosse auch Paul v. Burgos; von Biel in seine anders gerichtete Interpretation eingefügt, vgl. Anm. I 117) läßt Luther jetzt bewußt links liegen (WA. 57 III; 226, 10f.). Auch die Auslegung des Chrysostomus, der er sich in den Randbemerkungen zunächst noch angeschlossen hat (vgl. Anm. I 113ff.), befriedigt ihn jetzt offensichtlich nicht mehr (WA. 57 III; 227, 13f. 228, 4ff.). In der Psalmen-Vorlesung ist er ihr schon nicht mehr gefolgt. Problematisch ist ihm schließlich (WA. 57 III; 226, 11ff.) die ebenfalls traditionelle Interpretation durch fundamentum (vgl. Anm. I 130f.), die er in den Randbemerkungen (vgl. S. 55; Anm. I 129) übernommen, aber schon in der Psalmen-Vorlesung (vgl. S. 164f.) nicht mehr direkt mit Hebr. 11, 1 verbunden hat. — Den Begriff »argumentum« interpretiert Luther jetzt nicht nur, wie schon von Anfang an (vgl. S. 58ff. und S. 154ff.), durch »signum«, sondern auch (wohl im Anschluß an Erasmus; vgl. zu WA. 57 III; 62, 1) durch »indicium« (vgl. Anm. II 240): WA. 57 III; 62, 1 Zgl. Hebr. 11, 1: »argumentum« indicium, signum. WA. 57 III; 228, 1f.: ἔλεγχος, quod hic Apostolus posuit, »argumentum, comprehensionem« et »indicium« significat. Vgl. VF. 38, 19 (signum) 55, 10f (signum et indicium rerum, non res ipsae). Die von ihm nie geteilte traditionelle Deutung durch die Begriffe convictio, probatio oder certitudo (vgl. Anm. I 140f. zu S. 58f.) wird nun bewußt abgewiesen (WA. 57 III; 226, 17ff.). Vor allem verwirft er den Gedanken an eine credulitas persuasa (probatio passiva); vgl. Anm. I 140 (mit dem Problem setzt sich auch Bonaventura, Sent. III d. 23, dub. 5 auseinander).

[176] WA. 57 III; 228, 17ff. Zum Verständnis der fides als adhaesio verbi dei vgl. S. 308ff.

schmolzen und ihm nicht mehr wie in der scholastischen und mystischen Tradition übergeordnet ist, schließt nun auch die affektive Distanz von den gegenwärtigen Gütern ein, auf die er seine Existenz im Unglauben gründet[177]. Mit dem »Ablegen« der Affektion durch die irdischen Güter, die verbunden ist mit der vom Glauben bewirkten »Entrückung« des Affektes in die unsichtbaren Güter des Wortes[178], wird noch einmal dasselbe gesagt wie mit der Reinigung des Herzens durch den Glauben oder mit der Tötung des alten Menschen, der sein Wesen in der concupiscentia, im sensus proprius und in der voluntas propria hat[179]. Ein Vorbild dieses Glaubens, der das ganze Leben des Christen in seinen Gehorsam nimmt, hat Abraham gegeben, als er alles verließ, woran ihn seine natürliche Liebe band, als er, das Wort Gottes über alles liebend, der nuda vox dei im Glauben Folge leistete[180]. Er unterstellte sich der Forderung und

---

[177] WA. 57 III; 228, 19ff. Zum Gedanken vgl. WA. 56; 409, 11f. Schol. Röm. 9, 8: im Ergreifen der zukünftigen Güter schneidet die fides den Besitz der gegenwärtigen Güter ab; die fides ist possessio et facultas futurarum rerum, quae sunt aeternae, sed non praesentium, a quibus abbreviat. Hirsch-Rückert verweisen auf Pr. 30. 11. 1516 WA. 1; 101, 33ff. und auf Schol. Hebr. 3, 13 WA. 57 III; 151, 5ff. Vgl. auch VF. 55, 26ff.

[178] WA. 57 III; 229, 1ff.

[179] Vgl. WA. 57 III; 235, 10ff. WA. 56; 461, 3ff. Vgl. S. 301ff.

[180] WA. 57 III; 235, 24ff. (19ff.). — Da sich Gott selbst mit seinen perfektiven Seinsprädikaten (iustitia, sapientia, virtus etc.) in seinem Wort als unser Heil zusagt (vgl. VF. 83, 22f.), kann die Adhärenz der fides am verbum dei, in die nun praktisch die affektive Kraft des amor dei einbezogen ist, so verstanden werden, daß in ihr das erste Gebot erfüllt wird; d. h. das diligere deum super omnia ist ein diligere verbum dei super omnia und geschieht in der fides verbi. Vgl. WA. 57 III; 235, 4ff. = BA. 5, 373, 35ff. — Bereits in der 1. Psalmen-Vorlesung konnten die ersten Ansätze zu diesem Gedanken aufgewiesen werden (vgl. S. 219ff.). Darum wird man auch das Verhältnis dieses Gedankens etwa zu den Ausführungen Luthers über intellectus und affectus (fides und caritas) im Scholion zu Röm. 3, 11 (WA. 56; 238, 15ff. 27ff.; vgl. Anm. III 18 zu S. 250f.) vorsichtiger beurteilen müssen als Hirsch-Rückert (HR. 275, 1ff.), zumal es sich gezeigt hat (vgl. S. 250ff.), daß die funktionale Differenz zwischen intellectus (fides) und affectus (caritas) nur innerhalb der Einheit beider besteht, und daß Luther zur gleichen Zeit die caritas in die fides hineinziehen kann. Auch der Unterschied zu der anderen von Hirsch-Rückert erwähnten Stelle (WA. 1; 400,

Verheißung Gottes, ohne unanfechtbar zu wissen, wo das verheißene Ziel seines Gehorsams und des Handelns Gottes mit ihm liegen sollte, so daß er im reinen Glauben an das Wort noch dauernd die Anfechtungen des Lebens wie des Todes durchzustehen hatte[181]. Indem er nicht eigenmächtig nach seinem eigenen Sinn und Willen handelte, sondern das von Gott Geforderte im demütigen Gehorsam tat und die Verheißung, den Sinn seines Lebens, nur der Zusage Gottes entnahm, ging er den Weg der oboedientia fidei in der Finsternis vor dem Angesicht Gottes[182]. So lebt auch der Christ im Gehorsam des Glaubens

---

8ff.; vgl. Anm. III 43 zu S. 257) verliert an Gewicht, wenn man sieht, daß Luther noch ebenso in dem Sermon von den guten Werken im vollen Einverständnis mit Augustin das Glauben, Hoffen und Lieben die Erfüllung des ersten Gebotes nennen kann (WA. 6; 210, 4ff.), nachdem er das zuvor als das Werk des Glaubens bezeichnet hat (WA. 6; 209, 24ff.; auf diese Stelle verweisen Hirsch-Rückert a. a. O.). Luther selbst gibt den Grund an, warum für ihn beide Aussagen identisch sind: Der Glaube bringt immer Liebe und Hoffnung mit sich. Es ist also die Einsicht in die untrennbare Einheit der drei theologischen Tugenden, die ihm schon bei den Randbemerkungen zum Lombarden wichtig gewesen ist, nur daß jetzt die fides den früheren Primat der caritas als des Prinzips der Rechtfertigung und aller »Tugend« übernommen hat. Auch im Zusammenhang der Stelle WA. 1; 400, 8ff. hat die fides den Vorrang; vgl. 399, 29ff.

[181] Solcher Glaube unter dem Kreuz kann nun keinesfalls eine ruhende Qualität der Seele sein, also ein der Seele inhärierender habitus (vgl. Anm. III 3). Er ist vielmehr die vita cordis selbst, die lebendige Kraft Gottes (Christi, des heiligen Geistes) im Herzen: WA. 57 III; 235, 7ff.

[182] Zu WA. 57 III; 235, 26ff. vgl. das folgende Zitat WA. 57 III; 214, 27ff. Auch die verschiedenen anderen Äußerungen Luthers über die oboedientia fidei machen es deutlich, daß der Gehorsam des Glaubens darin besteht, im Hören auf das Wort den Eigensinn und den Eigenwillen (sapientia und prudentia carnis etc.) zu demütigen (oder ähnliche Ausdrücke, wie excaecare oder captivare; vgl. WA. 57 III; 236, 2f.). Vgl. WA. 56; 416, 5ff. (255, 30ff.; vgl. 249, 24ff.) 413, 18ff. (3ff.) 98, 10ff. Zum Begriff der oboedientia fidei vgl. WA. 57 III; 221, 1ff. 56; 142, 3f. 143, 4f. 87, 19f. 61, 13ff. In dem reinen Hören des Wortes mit dem Verzicht auf den Eigenwillen liegt auch die Passivität des Glaubensgehorsams. Vgl. WA. 57 III; 236, 3 69, 15ff. 60, 29ff. 143, 7ff. 143, 23ff. 56; 376, 11ff. 378, 2ff. 375, 22ff. 57 II; 90, 1ff. WA. 9; 97, 12ff. 102, 9ff. 103, 12ff. Randbem. zu Tauler WA. 1; 14ff. Pr. 3. 8. 1516.

mitten in den Dingen der Welt und versteht sich doch nur aus dem, was das Wort ihm verheißt. Im Glauben hört er die Verheißung des Wortes, daß sein Leben mit Christus in dem unsichtbaren Gott selber verborgen ist[183]. Der Glaube versetzt ihn in die Finsternis: haeret in tenebris altissimis dei. Quod David edoctus testatur dicens 30. Psal. (Ps. 30, 21): »Abscondes eos in abscondito faciei tuae« (id est in abscondito, quod est coram te)[184]. Seines verborgenen Lebens kann er sich weder so vergewissern, daß er sich seinerseits im asketischen Verhalten dem Umgang mit der Welt und ihren Gütern entzieht, noch kann er dessen in mystischer Selbsterfahrung auf dem tiefsten Grunde seines Herzens inne werden, wo die spekulative Mystik eine metaphysische Einheit mit dem verborgenen Gott zu finden meint. Über das Hören und Glauben des Wortes kommt der Christ nie hinaus. Magna itaque res est esse Christianum et vitam suam habere absconditam non in loco aliquo, ut eremitae, nec in corde suo, quod est profundissimum, sed in ipso invisibili deo, scil. inter res mundi vivere et pasci eo, quod nusquam apparet nisi modico verbi indicio soloque auditu[185].

Obwohl Luther auf das Verhältnis der fides zum verbum auch die Funktionen des amor ecstaticus überträgt und damit den umfassenden Charakter der fides verbi sichtbar werden läßt, bleibt doch das Hören des Wortes die ursprüngliche und eigentliche Weise, in der die fides die Inhalte des Wortes erfaßt[186].

---

[183] Vgl. den Zusammenhang der beiden folgenden Zitate WA. 57 III; 214, 2ff. Kol. 3, 3 zitiert Luther außerdem WA. 57 III; 222, 15f. 223, 6 56; 290, 22f.(!) 393, 5f.; vgl. WA. 1; 357, 3 BA. 5; 403, 14.

[184] WA. 57 III; 214, 27ff. Im Zusammenhang spricht Luther zwar von der vereinigenden und verwandelnden Kraft des Affektes. Da er dann aber ausdrücklich sagt (215, 4f., s. das folgende Zitat), daß die vom Affekt ergriffenen unsichtbaren und verborgenen bona divina (214, 23f.) oder der unsichtbare Gott selbst (215, 3) nur im Hören des Wortes uns zugänglich sind, so ist deutlich, daß er nicht an eine affektive unio mystica außerhalb der Adhärenz der fides am Worte denkt.

[185] WA. 57 III; 215, 1ff.

[186] Die Bedeutung des auditus (fidei) ergibt sich aus der strengen Korrelation von fides und verbum, an der letztlich alles hängt. Vgl. WA. 57 III; 138, 19ff. 139, 13ff. 57, 21ff. 142, 10ff. 18ff. 222, 1ff. (221, 1ff.) 56; 426, 18ff. 23ff. 428, 15ff. 103, 3ff. 12ff. 57 II; 7ff. 57 III; 21, 18f.

Die Untersuchung von Luthers Glaubensbegriff innerhalb des abgesteckten Zeitraumes soll jedoch hier mit der Feststellung abgeschlossen werden, daß für Luther jetzt im Glauben alles eins ist: das Hören des Wortes, das Sich-Verstehen aus dem Wort und der Gehorsam gegenüber dem Wort.

4. Der Begriff der christlichen Hoffnung

Die Auslegung von Röm. 4, 18 nimmt Luther zum Anlaß, die differentia spei hominum et spei Christianorum aufzuzeigen[187]. Denn wenn Abraham contra spem in spem glaubte, dann richtete er seine Hoffnung nicht auf das, was natürlicher-, menschlicherweise erhofft werden kann, wie der Mensch im Bereich seiner eigenen natürlichen Möglichkeiten hofft, sondern auf das, was nur in übernatürlicher Weise, im Glauben als Inhalt der Verheißung Gottes zu hoffen ist. Beide Male wird in Röm. 4, 18 mit dem Worte »spes« eine res speranda, nicht die spes als virtus bezeichnet, zuerst die res sperata naturaliter, gegen die der Glaube hofft, dann die res supernaturaliter sperata[188].

Menschliche Hoffnung hofft nicht wider Hoffnung, sondern nur in dem Maße, wie sie zur Hoffnung berechtigt zu sein meint, wie sie ihren Inhalt für eine sehr wahrscheinliche Möglichkeit hält, wenn nicht gerade das Gegenteil vor Augen liegt. Berechtigung zum Hoffen und Gewißheit im Hoffen stützen sich darauf, daß das Zukünftige nicht nur als zu wünschende Möglichkeit angesehen werden kann, sondern daß auch die Verwirklichung dieses Zukünftigen sich auf Grund der gegenwärtigen Umstände annehmen läßt, wenn bereits viel Entsprechendes oder eine Macht sichtbar ist, die die Verwirklichung des Gehofften gewiß macht[189]. Die Zukunft wird hoffend »vorweggenommen«; sie wird erwartet, sofern sie als die Fortführung eines schon vorhandenen Anfanges erscheint. Dieses Vorausschauen in die Zukunft wird begleitet von der Hoffnung, es möge nichts

---

[187] WA. 56; 295, 16f.
[188] WA. 56; 295, 14ff.; vgl. 46, 6f.
[189] WA. 56; 295, 17ff.

hindernd dazwischenkommen, was jenseits der überschaubaren Möglichkeiten noch nicht mit in Rechnung gestellt werden konnte. Während man das, was Zukunft versprechen und bestätigen könnte, schon gegenwärtig im sicheren Wissen haben will, bleibt man gerade hinsichtlich dessen, wodurch das Zukünftige in Frage gestellt und widerlegt (»negiert«) werden könnte, ganz im Ungewissen und muß sein Hoffen auf den Wunsch konzentrieren, daß nichts Negatives eintreten möge. So muß die »menschliche« Hoffnung eher eine spes negativa als eine spes affirmativa genannt werden[190]. Die christliche Hoffnung hingegen ist gegenüber dem, was die Zukunft in Frage stellen könnte, völlig gewiß; sie weiß, daß das Erhoffte, wenn es nur im Hoffen festgehalten wird, nicht ausbleiben oder verhindert werden kann, weil niemand Gott hindernd in den Weg treten kann[191]. Die Zukunft der christlichen Hoffnung ist aber Gottes eigene Zukunft. Gottes Zukunft erschließt sich jedoch dem Menschen nicht aus seinen, des Menschen, gegenwärtigen Möglichkeiten, so daß der Mensch im Vertrauen darauf, wie er seiner Gegenwart mächtig ist, hoffend abwägen könnte, was ihm die Zukunft bringen wird. Da die christliche Hoffnung im Bereich des Vorfindlichen keinen Anhaltspunkt hat, der die Zukunft positiv gewiß machen könnte, ist sie in affirmativis, d. h. hinsichtlich dessen, was Zukunft versprechen und verbürgen könnte, höchst »ungewiß«, nämlich ungesichert[192]. Ihre Gewißheit ruht gänzlich in Gottes eigenen Möglichkeiten, die dem Menschen vollkommen verborgen bleiben, die seiner Einsicht und seiner Verfügung derart entzogen sind, daß das gegenwärtig Erscheinende im direkten Gegensatz zu ihnen steht. Weil sie sich jedoch auf die durch nichts zu verstellende Zukunft Gottes richtet, so uneinsichtig und unverfügbar diese auch sein mag, ist sie mehr eine spes affirmativa als eine spes negativa[193]. Denn so sehr ihr die Möglichkeiten Gottes verborgen sind, braucht sie sich doch nicht um sie zu sorgen. Sie besteht im reinen, »affir-

---

[190] WA. 56; 295, 20ff.

[191] WA. 56; 295, 24ff.

[192] WA. 56; 295, 27ff.; vgl. die parallelen Aussagen über die caritas 307, 8ff. (4ff.).

[193] WA. 56; 295, 29.

mativen« Hoffen. Unbesorgt um die negativa, streckt sie sich nur nach den verborgenen affirmativa aus, während die menschliche Hoffnung ihre affirmativa für gegeben hält und sich in der Sorge, das Gegebene könnte in der Zukunft in Frage gestellt werden, nur mit den negativa befaßt.

Abraham bildet den Typus der christlichen Hoffnung[194]. Im Glauben an Gottes Wort richtete er seine Hoffnung auf die in Gottes Zusagen verborgene Zukunft, auf die affirmativa, deren er sich jedoch nicht in den apparentia versichern konnte. Darum blickte er im Glauben nicht auf seinen »Leib«, auf das Vorfindliche, das der menschlichen Hoffnung die Zukunft verbürgen soll, das aber der Zusage Gottes und der darauf gegründeten Hoffnung bei ihm in der Tat entgegenstand, wie denn die verborgenen, nur im Wort gegebenen Bürgschaften (affirmativa) der christlichen Hoffnung sich immer im Widerspruch befinden zu den vorfindlichen Garantien der menschlichen Hoffnung. Hinsichtlich der negativa, hinsichtlich dessen, was die Zusagen Gottes und seine Hoffnung hätte widerlegen können, ließ sich Abraham in seinem Glauben und Hoffen von keinem Unglauben und Zweifel schwankend machen und blieb gewiß, daß Gott Macht hat, seine Verheißung zu erfüllen, daß nichts Gott an der Erfüllung seiner Verheißung hindern kann. So hat die christliche Hoffnung immer eine doppelte Anfechtung zu überwinden: Von außen her fechten die vorfindlichen, menschliche Hoffnung verbürgenden affirmativa den Glauben und die Hoffnung an, weil sie sich den verborgenen affirmativa Gottes, an die sich fides und spes halten, entgegenstellen. Von innen her wollen als die negativa die Schwachheit und Unbeständigkeit des Herzens den Glauben und die Hoffnung widerlegen[195]. Sie werden überwunden, wenn im festen, beständigen Glauben und Hoffen daran festgehalten wird, daß nichts Negatives — das wäre eben nur die Schwachheit und Unbeständigkeit des Herzens selber — die Zukunft Gottes verhindern kann, wenn sie nur gehofft wird. Die Zukunft Gottes könnte nur dadurch verhindert werden, daß das menschliche Herz zu schwach und wan-

---

[194] WA. 56; 295, 29ff.
[195] WA. 56; 295, 33ff.

kelmütig ist, um wider Hoffnung auf Hoffnung zu glauben, um die Zukunft nicht aus den apparentia abzuleiten, sondern sie wider allen Schein der Gegenwart aus der Verheißung Gottes zu hoffen. In der Hoffnung selber setzt sich die Zukunft Gottes gegen die ungläubige Schwachheit des Herzens durch: non potest non venire vel impediri res speranda, dummodo speretur[196].

Die spes Christianorum unterscheidet sich von der spes hominum nicht einfach dadurch, daß sie sich auf ein Objekt richtet, das ontologisch anders bestimmt ist als das der spes hominum. Der Unterschied zwischen der res naturaliter sperata und der res supernaturaliter sperata entspricht nicht einer ontologischen Differenz zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen, nur in der Gnade zugänglichen Objekt. In der Scholastik wird der Unterschied zwischen der natürlichen und der christlichen Hoffnung darin gesehen, daß die eine sinnlich wahrnehmbare oder rational erfahrbare Güter, die andere geistliche und ewige Güter zum Gegenstand hat, und daß der subjektive Träger der Hoffnung jeweils der dem Objekt korrespondierende niedere oder höhere Seelenteil ist. Die Bestimmung des Aktes selber bleibt dabei unverändert[197]. Der Unterschied zwischen der spes

---

[196] WA. 56; 295, 25f.

[197] Bonaventura, Sent. III d. 26, a. 2, q. 5, arg. a: Der psychologische Ort der spes qua virtus wird bestimmt durch den Ort der von dem Tugendhabitus geregelten natürlichen Affektion der spes. Da diese natürliche Affektion der spes gegeben ist, kann gefolgert werden: Ergo, si omnis affectio et habitus regulativus affectionis est in potentia affectiva, cum spes vel nominet affectionem vel habitum directivum affectionis, videtur ergo generaliter quod spes sit in potentia affectiva. Vgl. ebd. co. (zitiert Anm. II 84). Die Tugend der spes übernimmt mit dem Substrat der natürlichen Affektion ihrer Potenz auch die allgemeinen Objektbestimmungen des Aktes bzw. der Potenz; vgl. ebd. arg. e. Träger der theologischen Tugend der spes ist die vis irascibilis in ihrem rationalen Charakter: Sent. III d. 33, a. un., q. 3, ad obiecta. Zur Unterscheidung zwischen den »sensiblen« und den »rationalen« Affekten vgl. ebd. ad 1 (est duplex irascibilis et concupiscibilis, videlicet rationalis et sensibilis; der eine partizipiert am liberum arbitrium, der andere ist ihm unterworfen). — Thomas legt für die theologische Tugend der spes dieselben allgemeinen Objektbestimmungen zugrunde, wie sie auch für die passio der spes gelten: STh 2 II q. 17, a. 1, co.; vgl. 1 II q. 40, a. 1. Vgl. STh 1 II q. 68, a. 4, ad 4 und 2 II q. 127,

hominum und der spes Christianorum bedeutet für die Scholastik eine ontologische Differenz im subjektiven wie im objektiven Bereich, während er für Luther nun gerade in einer unterschiedlichen Art des Hoffens, in einem verschiedenen Verhältnis des Menschen zu seiner Zukunft liegt. Dem entspricht ein differenter Charakter der Zukunft selber. Im natürlichen Hoffen secundum spem entwirft sich der Mensch seine Zukunft aus den überschaubaren Möglichkeiten der Gegenwart, in deren Fortführung er das Zukünftige erwartet und so schon gewissermaßen »vorwegnimmt« (praesumere). Die Hoffnung ist dabei der Wunsch, die Zukunft möge sich aus der Gegenwart in der angenommenen Weise entwickeln und durch nichts Unvorhergesehenes verbaut werden. So erfüllt die Hoffnung nur eine negative, absichernde Funktion zugunsten des vorausschauenden Wissens. Sie versetzt nicht in eine neue Zukunft, sondern hält sich gerade an das von der Gegenwart Verbürgte und hofft dessen Bewahrung vor allem Entgegengesetzten. In der spes Christianorum wird der Mensch jedoch in eine Zukunft hineingeführt, die nicht von der Gegenwart aus entworfen ist, sondern als die Zukunft Gottes auf ihn zukommt, ohne daß er sich ihrer zuvor vergewissern könnte. Hier wird alles präsumptive Wissen, alles Erwägen zukünftiger Möglichkeiten auf dem Boden gegenwärtig greifbarer Bürgschaften ausgeschlossen, weil Gott das Zukünftige im Gegensatz zu allem gegenwärtig Vorhandenen zusagt. Im Glauben an Gottes Verheißung wird der Mensch durch die Hoffnung in die verborgene Zukunft Gottes versetzt. Weil die res sperata verborgen ist und im Gegensatz zur menschlichen Gegenwart steht, hat die spes selber affirmative, Zukunft zeitigende Kraft, wenn sie sich ganz in die Zusagen Gottes hineinbegibt, ohne noch im Vorfindlichen einen versichernden Rückhalt zu suchen. Sie weiß, daß nichts die Zukunft Gottes

---

a. 1, ad 3. — Biel, Sent. III d. 26, q. un., a. 1, not. 2, C: illa passio, quae est spes futuri boni, indiget moderatione. Et per consequens habitus ille moderativus, cum sit respectu obiecti aeterni, quod consequitur sperans, poterit esse habitus theologicus proprius. Et hoc dicitur spes. So ist für Biel die theologische Tugend der spes ebenso wie die passio das desiderium nach einem bonum conveniens (commodum) et absens (futurum); vgl. ebd. not. 1, A und not. 2, C. D.

verstellen kann, es sei denn das schwache, auf Sicherungen bedachte menschliche Herz selber.

Das Wesen der christlichen Hoffnung, sich nur auf die völlig verborgene Zukunft Gottes zu richten, zeigt sich noch einmal in einem anderen Licht in der Auslegung von Röm. 8, 24[198]. Luther geht aus von der Bemerkung, daß der Satz: »Spes autem quae videtur, non est spes«, grammatisch gesehen, eine figürliche und uneigentliche Aussage darstellt, wie sie zuweilen vorkommt, wenn die Bezeichnung eines Verhaltens auch auf dessen Objekt oder Effekt übertragen wird[199]. So wird ja hier von dem Gegenstand der Hoffnung gesprochen, auch wenn die Hoffnung selber genannt wird[200]. Für die theologische Aussage ist diese Redeform jedoch äußerst angemessen, um die außerordentlich starke affektive Kraft der spes zum Ausdruck zu bringen. Denn die Hoffnung ist engstens verbunden mit dem zentralen Affekt der Liebe und hat dann auch Anteil an dessen einzigartiger Bedeutung für die Subjekt-Objekt-Relation. Die Hoffnung entspringt aus dem liebenden Verlangen nach einem geliebten Gegenstande und intensiviert ihrerseits wieder die Liebe, weil die Liebe noch stärker angespannt wird, wenn sie von der Hoffnung auf ein zukünftiges, noch ausstehendes Gut hinausgezogen wird, während die Liebe ihr Objekt in die Gegenwart hineinziehen möchte[201]. In dieser Weise wirken Liebe und Hoffnung wechselseitig aufeinander ein, so daß sich der ganze Affekt auf das geliebte zukünftige Gut richtet und alles Gegenwärtige darüber vergißt. Infolge ihrer engen Verknüpfung mit dem amor partizipiert die spes auch an dessen ekstatischem Charakter und an seiner Kraft,

---

198 WA. 56; 374, 5ff. (57 I; 192, 5ff.). Vgl. Gogartens Interpretation dieser Stelle in seinem Aufsatz: Die christliche Hoffnung, DUZ 9, 1954, Nr. 24, S. 3—7.

199 WA. 56; 374, 6f.; vgl. 57 I; 192, 6ff.

200 Vgl. WA. 56; 82, 3 Zgl. z. St.

201 WA. 56; 374, 6ff. Zur Wechselwirkung von spes und amor vgl. Thomas, STh I II q. 27, a. 4, ad 3: spes causat vel auget amorem, et ratione delectationis, quia delectationem causat; et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat, non enim ita intense desideramus quae non speramus. Sed tamen et ipsa spes est alicuius boni amati. Vgl. 2 II q. 17, a. 8, co. (ad 2). — Bonav., Sent. III d. 26, a. 2, q. 3, co. (arg. d. ad 2. 3). — Biel, Sent. III d. 26, q. un., a. 3, dub. 2, N.

Subjekt und Objekt zu vereinigen. Die Hoffnung läßt das Sichtbar-Gegenwärtige vergessen und reißt den Hoffenden hinein in die unsichtbare Zukunft, um so das hoffende Subjekt mit dem erhofften Objekt zu einer Einheit zusammenzuschließen[202]. Das tut die Hoffnung um so mehr, als sie selber im anhaltenden Hoffen immer stärker wird und sich im Verein mit dem amor nur noch fester an ihren Gegenstand hält.

Obwohl auch die Scholastik eine Wechselwirkung von spes und amor behauptet, ist in ihrem Verständnis die Verbindung zwischen beiden nicht so eng, daß darin die Liebe ihre vereinigende Kraft auch auf die Hoffnung überträgt. Die Scholastik sieht in der vis unitiva eine Eigentümlichkeit der Liebe, die ihr per definitionem zukommt und darum nicht auch für andere Tugenden gelten kann[203]. Wie die spes nach ihrem subjektiven Ort und nach ihrem objektiven Bezug eine virtus eigener Art ist, so ist sie gerade auch darin von der Liebe unterschieden, daß

---

[202] WA. 57 I; 192, 9ff. 56; 374, 9ff. — Die ekstatische Kraft der Liebe (vgl. 56; 374, 14 57 I; 192, 10), aus der auch deren vereinigende und verwandelnde Wirkung resultiert, belegt Luther mit dem »augustinischen« Satze: Anima plus est, ubi amat, quam ubi animat (56; 374, 10f. 57 I; 192, 12; vgl. 57 III; 215, 9). Außer an den von Ficker (zu 56; 374, 10) angeführten Stellen begegnet dieses Wort in der Tradition auch bei Gerson, de myst. theol. spec., cons. 41 (Bern., de praec. et dispens. als Quelle, s. u.) und de monte contempl., c. 31 (Augustin beigelegt). Interessant ist ein Vergleich mit Bern., de praec. et dispens. c. 20, wo er zeigt, wie Phil. 3, 20 und 2. Kor. 5, 6 miteinander zu vereinbaren sind. In einer Reihe verschiedener Lösungen (vgl. c. 20, n. 58) heißt es nach Zitierung von Röm. 8, 24 (n. 59; 1, 523): Spe itaque iam in coelestibus habitamus, cum adhuc re ipsa in terris peregrinemur in corpore . . . Neque enim praesentior spiritus noster est ubi animat, quam ubi amat, nisi forte putetur esse magis ubi invitus et ex necessitate tenetur, quam quo sponte et alacri fertur voluntate. Denique (Mt. 6, 21) »ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum«. Item si deum amans anima ex eo vivit, uti corpus ex ipsa . . . Praesens igitur deo est, qui deum amat, in quantum amat. In quo enim minus amat, absens profecto est. — Zu dem aristotelischen Gedanken der Einheit und Assimilation der Potenzen mit ihren Objekten, auf den sich Luther hier ebenfalls stützt (56; 374, 12ff.), vgl. WA. 1; 29, 16ff. (= BA. 5; 417, 9ff.) Pr. 25. 12. 1516, wo Luther im Zusammenhang über die adhäsive und assimilierende Kraft der fides spricht.

[203] Vgl. Anm. II 473 und 462f.

sie nicht deren einigende Kraft besitzt. Ebensowenig wird in der scholastischen Tradition davon gesprochen, daß der Mensch wie im amor so auch in der spes einen raptus erfahren könne, der dann die Vereinigung von Subjekt und Objekt zur Folge hat. Wenn Luther die Funktionen des amor ecstaticus nicht nur auf die fides, sondern auch auf die spes überträgt, wofür er hier die Wechselwirkung zwischen amor und spes geltend macht, so beruht das letztlich wohl darauf, daß für ihn die drei theologischen »Tugenden« ein einheitliches, aktuales Geschehen in der Macht des heiligen Geistes sind. Was das für den Begriff der christlichen Hoffnung bedeutet, zeigen die weiteren Ausführungen Luthers im Scholion zu Röm. 8, 24.

In der Einheit mit dem amor ecstaticus versetzt die Hoffnung den Hoffenden in das Gehoffte. Das Gehoffte tritt aber nicht in Erscheinung, so daß die Hoffnung den Menschen in das Unbekannte und Verborgene, in die inwendige Finsternis hinüberträgt. Das Zukünftige bleibt für den Hoffenden so sehr in der Zukunft verborgen, daß er kein Wissen davon hat, in dem er sich schon gegenwärtig der Zukunft vergewissern könnte. Er weiß nicht, was er als das Zukünftige hoffen soll. Er weiß jedoch, was nicht der Gegenstand seiner Hoffnung sein kann, nämlich das vorfindlich Gegenwärtige, das er in der Hoffnung vergessen soll[204]. In den gleichen, von der mystischen Terminologie gefärbten Wendungen redet Luther im Scholion zu Röm. 5, 5 von der caritas: Sie hält sich nicht an das Sichtbare, auch nicht an das innerlich oder äußerlich Erfahrbare, sondern wird über das alles hinaus in den unsichtbaren, unerfahrbaren und unbegreifbaren Gott, d. h. mitten in die inwendige Finsternis, hineingerissen. Was sie lieben soll, ist ihr unbekannt. Doch ist ihr bekannt, was sie nicht zu lieben hat. Denn sie verlangt nach dem, was sie noch nicht kennt. Was aber als bereits Gegenwärtiges der Erkenntnis und Erfahrung zugänglich ist, das liebt sie nicht, sondern verachtet es und möchte es hinter sich lassen[205]. Diese Liebe konfrontiert Luther mit der Affektion durch die eigene Gerechtigkeit[206]. Denn die so beschriebene caritas fehlt denen,

[204] WA. 56; 374, 14ff.
[205] WA. 56; 307, 4ff.
[206] WA. 56; 307, 11ff.; vgl. 306, 26ff.

die ihr Vertrauen auf ihre Gerechtigkeit setzen. Sie lieben in der Qualität ihrer Gerechtigkeit das Sichtbare, Erfahrbare und Erkennbare. An dem sichtbar Gegenwärtigen orientiert sich ihr Suchen, Fragen und Verlangen. Die Sicherheit, den Ruhm und die Hoffnung halten sie für begründet, wenn sie die Gerechtigkeit mit ihren Tugenden und Werken bei sich selber vorfinden. Wird ihnen aber der Grund ihrer Existenz, ihre Gerechtigkeit entzogen, so verfallen sie der Traurigkeit und Verzweiflung. Sie wollen ihre eigene Gerechtigkeit oder andere ihnen von Gott verliehene Güter und Gaben »genießen«, in ihnen an das befriedigende Ziel ihres Verlangens kommen. Die caritas hingegen liebt nur den purus deus; sie ist die purissima affectio in deum[207]; sie zieht das Verlangen von den Gütern und Gaben weg zu dem unsichtbaren, unerfahrbaren und unbegreiflichen Gott; sie führt den Menschen in die tenebrae interiores[208], unter denen man das verstehen kann, was Gogarten das unergründliche Geheimnis nennt, das den Menschen von allen Seiten umgibt und das ihm keinen sichtbaren und verfügbaren Halt bietet, aus dem sich aber die Frage nach sich selbst vor ihm erhebt[209]. Damit

---

[207] WA. 56; 306, 26. 28.

[208] Der Begriff tenebrae interiores findet sich in den beiden parallelen Scholien über die spes und die caritas WA. 56; 374, 16 (Röm. 8, 24) 307, 7f. (Röm. 5, 5); ferner: 56; 299, 28 57 II; 79, 1f. (vgl. 57 III; 197, 7f.).

[209] Gogarten (a. a. O., S. 4) beschreibt den Horizont, in dem sich die von ihm interpretierten Aussagen Luthers über die spes WA. 5; 166 (zu Ps. 5, 12) bewegen, wo Luther von der Hoffnung sagt (166, 16), ihre äußerste Zier sei die ablatio bonorum operum et bonae in vita nostra conscientiae, ruinae meritorum: Wie dieser Horizont »beschaffen ist, läßt sich vielleicht am leichtesten deutlich machen an der Bemerkung Luthers, daß es dem Menschen bei den guten Werken und dem guten Gewissen immer um die von ihm seit Adam her erstrebte Göttlichkeit des Menschen geht. Es ist hier also nicht nur sein welthaftes Leben im Spiel. Vielmehr geht es hier um sein Sein, wie er es bestehen muß vor dem unergründlichen Geheimnis, das ihn von allen Seiten umgibt und das ihm keinen sichtbaren und verfügbaren Halt bietet. Dieses sein Sein, für das er nirgends in der Welt einen haltenden Grund zu finden vermag, zu begründen und zu rechtfertigen, das ist der Sinn der guten Werke. Darum sucht er in ihnen sein gutes Gewissen.« (Vgl. auch das folgende Zitat S. 325.) In demselben Sinne wie hier (WA. 5; 166)von den bona opera ist im Scholion zu Röm. 5, 5 (WA. 56; 306, 26ff. 307, 4ff.

erhält in der caritas das Verlangen des Menschen nach dem Grund seines Seins nicht einfach ein anderes, höheres Objekt als das zuvor erstrebte, während die Struktur des Aktes sich gleichbleibt. Analog zu der Differenz zwischen der spes hominum und der spes Christianorum verändert sich der Charakter der Liebe selber. Die caritas reißt fort von den vorfindlichen Gütern und Gaben hin zu dem unsichtbaren und unbegreiflichen Gott, zu dem Schöpfer aller Güter und Gaben. Sie zieht mich hin zu dem Gott, der mich als das unergründliche Geheimnis meines Seins von allen Seiten umgibt; das besagt — mit Gogartens Worten —, daß die caritas mich dazu bewegt, »mich selbst als Antwort in das Geheimnis hinein zu geben, aus dem die Frage nach mir selbst sich vor mir erhebt«[210]. In der Liebe zur eigenen Gerechtigkeit möchte ich mich des Grundes meiner selbst innerhalb meines Verfügungsbereiches bemächtigen. Doch dieses Verlangen nach dem Grund meiner selbst wird von der caritas so gewandelt, daß ich in ihr mich selbst, wie ich mich in meinem ganzen Sein kenne und erfahre, in den unverfügbaren Grund hineinziehen lasse. Hier ist mir nicht im versichernden Wissen bekannt, was ich liebe, wonach ich mich als dem Grund meiner selbst ausstrecke; wohl aber weiß ich, wo ich den Grund meiner selbst nicht zu suchen habe. In der Wechselwirkung mit der caritas versetzt nun auch die spes den Hoffenden in das unbekannte und verborgene Gehoffte, in die inwendige Finsternis[211], also in den unsichtbaren und verborgenen Gott, der uns als das unergründliche Geheimnis von allen Seiten umgibt. In dieser Hoffnung hoffen wir Gott selber, wie er sich uns in Christus zusagt, als die Zukunft unserer selbst[212]. Das geschieht aber, indem wir uns in der Hoffnung in die unbekannte, verborgene Zukunft Gottes hineingeben. Diese Zukunft ist verborgen und unbekannt, weil sie nicht auf Grund der uns bekannten Gegenwart oder Vergangenheit von uns präsumptiv entworfen werden

---

11ff.) von der propria iustitia die Rede, auf die der Mensch sein Vertrauen und seine Sicherheit gründen will, von der ihn aber die caritas losreißt, wenn sie ihn in die tenebrae interiores hineinzieht.

[210] Gogarten, a. a. O., S. 4.

[211] WA. 56; 374, 14ff.

[212] Vgl. WA. 56; 290, 22f. 28ff.

kann. Die christliche Hoffnung weiß, daß sie sich auf nichts aus dem Bereich der apparentia zu gründen und noch weniger etwas Derartiges als Zukünftiges zu hoffen hat, weil sie dann nicht Gott selbst unsere unverfügbare Zukunft sein ließe. Was sie nun aber als verborgene, unbekannte Zukunft zu hoffen hat, davon hat sie kein versicherndes Wissen. Denn sie hat im Bereich des Vorfindlichen keinen vergewissernden Anhaltspunkt für ihr Vertrauen. Sie hofft grundlos das Verborgene, das sich mit dem vorfindlich Bekannten im direkten Widerspruch befindet. So bleibt sie hinsichtlich dessen, was ihr Zukunft verbürgen könnte, ohne Sicherheit[213]. Indem sie alle menschliche Hoffnung, die sich ihrer Zukunft vergewissern möchte, von sich abstreift und sich ungesichert der verborgenen Zukunft in Gott anvertraut, trägt sie den Hoffenden selbst in das Gehoffte hinüber, so daß die »Seele« zugleich mit der Hoffnung und dem Gehofften eins wird, wenn nun der Hoffende sich ganz in der Hoffnung aufhält[214], weil die Hoffnung ohne Anhalt am Gegenwärtigen die reine, unsichtbare Zukunft hofft. Daß in der Hoffnung der Hoffende und das Gehoffte eins werden, geschieht nur hier, wo der Hoffende in der grundlosen, darum aber völlig affirmativen Hoffnung bloß die verborgene Zukunft Gottes hofft, von der er kein versicherndes Wissen hat, von der er jedoch gewiß ist, daß sie durch nichts verstellt werden kann, wenn er nur hofft. Wo der Mensch hingegen das als Zukunft hofft, was ihm schon irgendwie bekannt ist, dort begibt er sich in Wahrheit gar nicht in das Zukünftige und somit auch nicht in die Hoffnung, sondern bleibt im Sichtbaren und Bekannten; er wird sogar noch weiter in das Sichtbare hineingezogen und findet in dem Bekannten das Ziel seines Verlangens[215]. Da er Zukünftiges nur erhofft, sofern er es zuvor im Bereich des ihm Verfügbaren erkannt oder wenigstens erahnt hat, verstellt er sich mit seinem eigenen, der Gegenwart verhafteten Hoffen die Zukunft seiner selbst. Hofft er aber in der reinen christlichen Hoffnung seine mit Christus in Gott verborgene Zukunft, dann ist er eins mit

[213] Vgl. die Gedanken aus dem Scholion zu Röm. 4, 18 WA. 56; 295, 25ff.

[214] WA. 56; 374, 17f.

[215] WA. 56; 374, 18ff.

seiner erhofften Zukunft und hält sich ganz in der Hoffnung auf, d. h. er gibt die Zukunft seiner selbst ganz hinein in den unverfügbaren Grund seiner selbst, in welchem ihm sein Sein so zukünftig ist, wie es ihm Gott in Christus zusagt. Gogarten unterstreicht: »Das steht außer jedem Zweifel, die Einheit, die die Hoffnung zwischen dem Hoffenden und dem Erhofften bewirkt, ist nicht eine naturale, irgendwie physisch oder metaphysisch gedachte Einheit, sondern die zwischen dem Fragenden und dem Gefragten, also eine personale Einheit.«[216] Man kann nun auch sagen: Es ist die Einheit zwischen dem, der sich als die Zukunft des Menschen zusagt, und dem Menschen, der seine Zukunft aus der Zusage Gottes erhofft und sich ganz in dieser Zusage aufhält.

Daß die Einheit der spes mit der caritas (in der Gestalt des amor ecstaticus) nicht eine zufällige Gedankenverbindung bei Luther ist, daß Luther vielmehr mit Bestimmtheit in beiden, ja überhaupt in allen drei theologischen »Tugenden« ein einheitliches, aktuales Geschehen sieht, bestätigt das Scholion zu Röm. 12, 12,[217]. Hier wird neben der aktualen Einheit der drei Tugenden auch das andere sichtbar: die Totalität dieses Geschehens, das den ganzen Menschen erfaßt, das ihn in seiner Existenz so wandelt, daß er darüber nicht in der Macht seines freien Willens bestimmen kann. Der Wandel des Selbstverständnisses im Glauben liegt nicht in der Verfügungsgewalt des freien Willens, da der Glaube donum dei ist, d. h. für Luther: er ist als Gabe Gottes das aktuale Werk Gottes im heiligen Geist[218]. Es wird nicht irgend etwas am Menschen geändert; es wird nicht eine Qualität weggenommen und durch eine andere ersetzt, noch wird der Mangel an einer Qualität aufgefüllt, sondern der Mensch selbst als sich verstehende Existenz wird in seinem Selbstverständnis geändert[219]. Ebensowenig wird in dem Wandel der Hoffnung oder der Liebe[220] etwas am Menschen verändert, sondern der Mensch selbst als hoffende und liebende Existenz

---

[216] Gogarten, a. a. O., S. 6. Vgl. WA. 57 III; 125, 10ff.
[217] WA. 56; 465, 18ff. (16ff.).
[218] Vgl. S. 297 (Anm. III 137; WA. 56; 227, 18ff.).
[219] Vgl. S. 269f.
[220] Vgl. Anm. III 73 über die mutatio des Willens in der caritas;

erfährt einen Wandel. Die Konfrontation der spes Christianorum mit der spes hominum sowie die Übertragung der Funktionen des amor ecstaticus auf die spes ließen erkennen, daß sich die spes selber in ihrem ganzen Charakter wandelt, daß sich nicht nur das Objekt verändert, während der Akt in seiner Struktur gleichbleibt und höchstens entsprechend zur Objektverschiebung in der subjektiven Potenz verschoben wird. Die Totalität dieses Geschehens bedeutet: Wie im Wandel des Selbstverständnisses durch den Glauben, so setzt sich im Wandel der Hoffnung — und der Liebe — die Macht des heiligen Geistes durch; nicht der Mensch verfügt über sich selbst in der Macht seines freien Willens. Das erhellt, zumindest indirekt, nun auch noch aus dem Scholion zu Röm. 12, 12. Luther wendet sich gegen die »subtiles theologi«, bei denen die Bestimmung der spes auf die Angabe bestimmter erweckter Akte hinausläuft[221]. Dadurch geben sie aber zu erkennen, daß sie keineswegs das Wesen der christlichen Hoffnung begriffen haben, obwohl sie den Begriff so oft im Munde führen. Denn einen derartigen freien, selbständigen Akt des Hoffens kann man auch dann in sich erwecken, wenn einem alles Sichtbare unangetastet bleibt und als Grund der in die Zukunft vorausblickenden Zuversicht dienen kann. Ein solcher actus elicitus bringt uns niemals zur Erfahrung der christlichen Hoffnung: Nunquam ad gustum spei per talem actum elicitum pervenimus[222]. Denn die Hoffnung — so fährt Luther im affektiv-mystischen Sprachgebrauch fort — entblößt den Menschen von allen Gütern, wenigstens in seinem affektiven Verhältnis zu ihnen, und umgibt ihn mit allen Übeln[223]. Sie entzieht ihm also jeden verfügbaren Grund zur Zuversicht und läßt ihn von allem bedrängt sein, was der Hoffnung im Bereich

---

dazu auch WA. 56; 307, 16ff. Schol. Röm. 5, 5: die zuvor in ihrer »ekstatischen« Wirkung beschriebene caritas haben wir nicht aus uns, wir können sie nicht wie die moralischen Tugenden aus eigener Macht und Gewohnheit erwerben, sondern müssen sie von Gott erbitten, damit er sie durch seinen heiligen Geist in unsere Herzen ausgießt. In dem donum der caritas ist der donator selbst, der heilige Geist, wirksam: WA. 56; 308, 25ff.

[221] WA. 56; 465, 18ff.

[222] WA. 56; 465, 21f.

[223] Vgl. S. 312f. (Anm. III 177) die parallelen Aussagen über die fides,

des Erkennbaren und Erfahrbaren den Grund nimmt. Wenn nun die theologi subtiles von den erweckten Akten der Hoffnung sprechen, haben sie in Luthers Augen offenbar gerade den Begriff der spes hominum, die ihre Gewißheit im Vorfindlichen begründen will. Welcher scholastischen Ansicht gilt Luthers Kritik an der Verlegung der spes in erweckte Akte? Sie richtet sich in erster Linie gegen die Meinung der Ockhamisten, daß der Wille in seiner Freiheit von sich aus, ohne schon in dieser Hinsicht mit einem habitus ausgestattet zu sein, jederzeit Akte hervorbringen kann in Richtung auf die Objekte, die ihm von der Erkenntnis vorgelegt werden. Aus solchen frei erweckten Akten erwirbt sich der Wille bei deren Wiederholung einen habitus (habitus acquisitus)[224]. Da die Ockhamisten bei der spes nicht

mit deren adhaesio oder possessio verbi dei (i. e. aeternorum bonorum) die ablatio (quoad affectum saltem et adhaesionem) omnium bonorum praesentium verbunden ist (WA. 57 III; 228, 18ff.).

[224] Biel, Sent. III d. 23, q. 1, a. 3, dub. 1, prop. 5, X: die Möglichkeit des Willens, ex sua libertate in bezug auf jedes beliebige erkannte Objekt und in jeder beliebigen Intensität Akte des Wollens oder Nicht-Wollens hervorzubringen, wird folgendermaßen begründet: actus sui eliciti sunt in plena sua potestate et quantum ad substantiam actus et quantum ad eius intensionem. Patet: Nam circa obiectum primo ostensum, respectu cuius voluntas nullum prius habuit actum et ita nec habitum, potest habere velle aut nolle tantae intensionis, quod potius eligeret mori quam actum illum mutare. Vgl. Sent. IV d. 14, q. 2, a. 1, not. 2, E: actus eliciti sunt in plena facultate voluntatis, et ideo quemcumque actum voluntatis volo habere, statim eum habeo (das gilt hier z. B. bei der Buße von den Akten des velle me nolle peccasse und des nolle peccasse). Aus wiederholt erweckten Akten entsteht ein habitus (acquisitus); an der zuerst genannten Stelle: post multos actus elicitos in voluntate circa aliquod obiectum facilius inclinatur et intensius ad eliciendum actus consimiles modo post multos actus tales quam prius. Ideo licet voluntas possit elicere actum contrarium illi inclinationi propter libertatem suam, tamen hoc erit cum difficultate et cum tristitia. Et tamen prius poterat cum tanta delectatione elicere illum actum contrarium sicut nunc istum . . . ergo nunc aliquid sic inclinans iam est in eo quod prius non fuit in eo . . . ergo erit habitus ex actibus genitus. — Die Erkennungszeichen des habitus entsprechen dessen Funktionen; vgl. ebd. dub. 2, AA: communiter quatuor conditiones attribuuntur habitui . . . Nam facit potentiam, in qua est, elicere actum suum, ad quem inclinat, delectabiliter, faciliter, prompte et expedite; contra molestantia quoad primum, resistentia contraria quoad secundum, retardantia quoad tertium, contra impedientia quoad quartum.

nur die Möglichkeit, sondern geradezu die Notwendigkeit eines habitus acquisitus behaupten, halten sie es für möglich und notwendig, daß der Mensch in seinem freien Willen von sich aus Akte des Hoffens erweckt, die dann den habitus acquisitus der theologischen Tugend der spes erzeugen[225]. Er wird durch den habitus infusus ergänzt[226]. Der habitus infusus unterscheidet sich vom habitus acquisitus nicht in den wesentlichen Bestimmungen des Aktes und des Objektes, sondern nur nach seiner Wirkursache, die beim habitus infusus in Gott, beim habitus acquisitus im freien Willen liegt[227]. Weil jedoch Gott im Men-

[225] Biel, Sent. III d. 26, q. un., a. 1, not. 2, D (zitiert Anm. III 7). Die folgende Begründung entspricht vollkommen den Aussagen über die Möglichkeit des Willens, nach der Erfassung eines beliebigen Objektes sogleich einen auf dieses Objekt gerichteten Akt hervorzubringen: Nam voluntas apprehenso bono infinito tamquam bono possibili sibi per merita ad hoc acceptata statim desiderat ipsum et simul merita per quae adipiscatur, etiam sine habitu infuso. Habitus autem infusus sine his non inclinat.

[226] Der Zweck des habitus infusus wird bei der spes der gleiche sein wie bei der fides, bei der ihn Biel folgendermaßen aufweist (Sent. III d. 23, q. 2, a. 3, dub. 1, N) Fides infusa in actu primo perficit intellectum. Est enim fides infusa perfectior acquisita . . . Nam fides infusa est habitus supernaturalis, qui propter sui perfectionem non potest causari nisi a deo. Licet habitus acquisiti . . . quantum ad evidentiam cognoscendi obiectum suum excedant habitum fidei infusae, simpliciter tamen et in se consideratus habitus infusus perfectior est quocunque acquisito. Unde est quidam supernaturalis animae ornatus, ex eo quod animae inest eam multam perficiens et nobilitans. Perficit etiam animam in actu secundo, quia cum fide acquisita et potentia causat perfectiorem actum credendi et quantum ad actus substantiam et quantum ad intensionem et quantum ad assentiendi firmitatem. Nobilior enim est actus credendi, intensior et firmior, cum elicitur concurrente fide infusa, quam a sola potentia et fide acquisita. Die Wirkung des habitus infusus ist also nur relativ vervollkommnend. Als übernatürlicher habitus verleiht er der Seele (in der betreffenden Potenz) einen spezifischen, religiös-qualifizierenden Schmuck und gibt auch den betreffenden Akten eine größere Vollkommenheit.

[227] Biel, Sent. III d. 26, q. un., a. 1, not. 3, F: Es gibt einen weiten Begriff der theologischen Tugend, der die eingegossenen Tugenden noch nicht ganz deckt, aber die erworbenen hinreichend definiert: accipitur virtus theologica largius pro virtute respiciente deum pro obiecto principali, innitens primae veritati tamquam regulae, sive sit a deo infusa sive naturaliter acquisita. Et sic fides, spes et caritas acquisitae re-

schen nichts wirken kann ohne die Mitwirkung des Menschen mit seinem freien Willen, setzt der habitus infusus für das aktuale Verhalten immer den habitus acquisitus voraus, so daß letzten Endes im Blick auf das aktuale Geschehen alles auf die frei erweckten Akte des Willens ankommt. So steht es nun auch bei der theologischen Tugend der spes: maßgebend für die Realität der Hoffnung sind die frei erweckten Akte des Hoffens. Der Wille bringt den Akt des Hoffens aus sich hervor, sobald ihm die Erkenntnis vermittelt worden ist, daß für sein hoffendes Verlangen Gott, das unendliche Gut, ein mögliches Ziel ist, in dem er durch die dazu von Gott akzeptierten Verdienste Seligkeit finden kann[228]. Nach dem, was Luther in der Auslegung von Röm. 4,18 und Röm. 8,24 über das Wesen der christlichen Hoffnung gesagt hat, ist es verständlich, daß er es verwerfen muß, wenn man in dieser Weise die Hoffnung in die Verfügungsgewalt des freien Willens gibt. Da es sich bei den actus eliciti und dem habitus acquisitus außerdem nur um eine partielle Beanspruchung des Willens in Beziehung auf ein partielles Objekt

---

spectu dei ut obiecti primi et principali sunt virtutes theologicae. Die eingegossenen theologischen Tugenden unterscheiden sich von den moralischen Tugenden außerdem noch in der Wirkursache, die bei ihnen in Gott liegt, während die causa efficiens der moralischen wie der erworbenen theologischen Tugenden der freie Wille ist. Dieser engere Begriff der theologischen Tugend enthält also drei Bestimmungen und gilt nicht mehr für die virtutes acquisitae: tres conditiones requiruntur. Prima, quod respiciat deum pro primo obiecto et principali. Secunda, quod habeat primam veritatem pro regula actuum suorum, ad quos inclinat, et non regulam aliquam acquisitam humanitus, puta prudentiam. Tertia, quod immediate a deo infundatur sicut a causa efficiente. Harum conditionum prima respicit obiectum, secunda regulam directivam, tertia causam efficientem. Et illo modo fides, spes et caritas acquisitae non sunt virtutes theologicae, quia deficit tertia conditio. Vgl. ebd. a. 2, concl. 1, G die Anwendung dieser Definitionen auf die spes (infusa und acquisita).

[228] Vgl. Anm. III 225 und die Definition des actus spei bei Ockham, Sent. III q. 8, a. 2, ad 3, H: actus spei est volitio et desiderium efficax, quo aliquis ostenso sibi per fidem, quod fruitio dei est sibi conferenda propter merita, statim efficaciter elicit actum meritorium, si potest; et iste non potest esse in desperantibus. — D'Ailly (Sent. III q. un., punct. 2, dub. 3, T) und Biel (Sent. III d. 26, q. un., a. 1, not. 2, D) übernehmen diese Definition des actus spei.

handelt, wird der Wille in den erweckten Akten des Hoffens nicht ausschließlich zu dem Gut hingewendet, von dem er sich die Seligkeit erhofft, sondern kann sich daneben noch in anders gelagerten Akten auf andere Objekte richten. Er kann sich zugleich von den sichtbaren Gütern affizieren lassen und in ihnen Halt suchen für seine Hoffnung auf das Zukünftige. Durch den Hinweis auf die merita als Bedingung, um zu dem beseligenden Gut zu gelangen, wird der Wille sogar direkt genötigt, in den Verdiensten solche »sichtbaren«, vorfindlichen Güter in sein hoffendes Verlangen miteinzubeziehen. Die Kritik Luthers an diesem speziellen Punkt wird noch gesondert ausführlicher erörtert werden[229]. Hier im Scholion zu Röm. 12, 12 will Luther mit seiner Ablehnung der actus eliciti vermutlich noch eine andere scholastische Lehrmeinung treffen. Um das Verhältnis der Liebesakte zu den Akten der anderen Tugenden zu bestimmen, bedient sich die franziskanische Theologie der Begriffe des actus elicitus und des actus imperatus. Erweckt werden die Akte der einzelnen Tugenden von dem betreffenden Tugendhabitus, so daß die Tugenden jeweils durch die von ihnen erweckten Akte als eigenständige Größen definiert sind[230]. Indirekt können die Akte einer Tugend auch noch von anderen Tugenden abhängen. Obwohl sie dann von ihrem eigenen habitus hervorgebracht werden, stehen sie doch zugleich unter dem Befehl einer anderen Tugend: sie sind zugleich die actus imperati jener anderen Tugend[231]. So werden alle Akte der durch die caritas geformten

[229] S. 349ff.

[230] Bonav., Sent. IV d. 14, p. 1, a. 1, q. 3, co.: habitus cognoscuntur per actus, non quoscumque, sed formales sive elicitos et primos. Ebd. a. 2, q. 1, co.: habitus virtutis non debet poni circa virtutem imperantem sed elicientem. Nam in eliciendo est difficultas et respectu illius sive ratione illius est habilitatio; unde motus virtutis non dicitur esse huius proprie vel illius nisi virtutis elicientis.

[231] Bonav., Sent. III d. 9, a. 2, q. 3, ad 3: aliquis actus potest esse alicuius virtutis multipliciter: aut sicut imperantis aut sicut elicientis. Sent. IV d. 14, p. 1, a. 1, q. 2, ad 2: alterius virtutis est imperare et alterius elicere (z. B.: caritas dictat et imperat fugere peccatum; sed tamen timor elicit motum fugae). Ebd. q. 3, ad 2: caritas movet ad omne bonum imperando sed non eliciendo, immo speciales virtutes sunt necessariae (so gilt z. B. vom motus poenitentiae: est a caritate per modum imperantis, sed a poenitentia per modum elicientis).

Tugenden zwar von diesen Tugenden erzeugt, werden jedoch von der caritas befohlen. Nur als solche von der caritas befohlenen Akte sind sie verdienstvoll, während sie ihren speziellen tugendhaften Charakter als die erweckten Akte ihres eigenständigen Tugendhabitus haben[232]. Wie alle anderen Tugenden wird die Hoffnung als eigenständige Tugend durch die von ihr hervorgebrachten Akte definiert. Wenn die caritas als formierendes und meritorisches Prinzip zur spes hinzutritt, werden die in sich gleichbleibenden Akte des Hoffens dem Befehl der Liebe unterstellt[233]. Das besagt, daß die spes auch unabhängig von

---

[232] Bonav., Sent. III d. 26, a. un., q. 1, co.: aliquis actus dicitur esse ex aliqua virtute . . . dupliciter: uno modo sicut a movente et imperante, alio modo sicut ab eliciente et informante (»informans« ist hier der Tugendhabitus selbst in Hinsicht auf die von ihm erweckten und »geformten« spezifischen Tugendakte). Primo modo potest dici quod omnia opera meritoria sunt ex caritate, quia caritas imperat omne opus bonum . . . Secundo modo ille actus dicitur esse ex caritate quem habitus caritatis respicit formaliter et directe, sicut diligere deum et proximum, quem non habet anima elicere mediante alio habitu quam habitu caritatis. Sent. III d. 36, a. un., q. 6, ad 1 und ad 5: caritas non est forma et perfectio aliarum virtutum per constitutionem vel per compositionem, sed potius per ordinem in finem. Unde virtutes alio modo sunt perfectiones et alio modo a caritate perficiuntur. Perfectiones, inquam, sunt in quantum subiectum suum qualificant habilitando ad actum sibi debitum; perficiuntur autem in quantum a caritate imperantur et per eius imperium et adminiculum perfectius in finem ordinantur.

[233] Bonav., Sent. III d. 26, a. 1, q. 4, co.: virtus spei potest esse informis. Potest enim aliquis sperare vitam aeternam sine gratia gratum faciente . . . ille actus sperandi ab aliquo habitu procedit, qui quidem habitus bonus est et tenet etiam quodàm modo rationem virtutis, pro eo quod potentiam, quam perficit, quodam modo rectificat et vigorat. Rectificat quidem, dum aliquam inclinationem et ordinem tribuit ad gloriam tamquam ad finem ultimum, ubi standum et in quo quiescendum. Vigorat etiam in hoc quod elevat potentiam ad aeterna bona expectanda et quamdam stabilitatem ei tribuit, ne per desperationem succumbat. Biel (Sent. III d. 26, q.un., a. 3, dub. 6, R) erörtert die Frage: Utrum actus spei possit esse meritorius, d. h. praktisch, ob die spes eine virtus caritate formata sein könne. Die Frage ergibt sich daraus, daß Biel mit Duns das sperare auffaßt als ein desiderare, in welchem der Mensch sein eigenes Wohl (commodum) intendiert, was schwerlich mit dem uneigennützigen, auf Gott ausgerichteten Lieben der caritas vereinbar zu sein scheint. Biels Antwort lautet: ad meritum per actum cuiuscumque virtutis alterius a caritate concurrunt duo actus; exempli

der caritas als spes informis eine selbständige, in sich geschlossene Tugend darstellt, obgleich sie dann nicht verdienstvoll wirkt, weil ihr habitus nicht in der dazu erforderlichen Weise zusätzlich von der forma caritatis geprägt wird und ihre Akte nicht dem imperium caritatis unterstehen. Jedoch selbst als ungeformte Tugend hat die spes den vollen Charakter einer theologischen Tugend, die dem menschlichen Hoffen tugendhafte Vollkommenheit gibt, und die von ihr hervorgebrachten Akte sind vollwertig tugendhafte, wenn auch nicht verdienstvolle Akte, die beim Hinzutreten der caritas in ihrem inneren Wesen keine Veränderung mehr erfahren. Der Christ kann nach dieser scholastischen Meinung »christlich« hoffen, ohne zugleich von der caritas regiert zu werden. Dabei kann der habitus der Hoffnung durchaus ein habitus infusus sein. Dagegen protestiert Luther. Denn man rechnet dort mit isolierten Akten einer eigenständigen theologischen Tugend, die einerseits diese Tugend an sich bereits hinreichend zur Wirkung kommen lassen, anderseits jedoch nicht den ganzen Menschen in Richtung auf ein total beanspruchendes »Objekt« erfassen. Im Zustand der spes informis können ja Akte des Hoffens erzeugt

causa in proposito de spe: voluntas meritorie desiderans habet duos actus, unum sperandi elicitum proprie a spe, et alium elicitum a caritate imperantem illum elicitum a spe . . . Et in hoc virtus et eius actus dicuntur formari caritate, virtus per caritatem assistentem . . . actus virtutis per caritatem imperantem. Tunc enim virtutis actus formatur caritate, quando imperatur ab actu caritatis. Per hoc ad dubium dicitur, quod actus spei potest esse meritorius, quando imperatur a caritate. Tunc enim, licet ordinetur in commodum proprium sperantis per spem tamquam in finem proprium et immediatum, ordinatur tamen in deum propter se dilectum tamquam in finem principalissimum et ultimum per actum elicitum caritatis imperantem actum spei elici finaliter propter gloriam dei. — Auch Thomas kennt eine spes informis wie eine fides informis, spricht ihnen jedoch den Charakter einer vollkommenen Tugend ab. Obwohl beim Fehlen der caritas als forma virtutum die Tugenden als habitus fortbestehen, haben sie doch nicht die eigentliche Tugendhaftigkeit, nämlich die Eigenschaft des bene (= meritorie) operari zusätzlich zu der des bonum operari: STh 1 II q. 65, a. 4 (co.); zum Tugendbegriff vgl. 1 II q. 71, a. 4, co.; q. 73, a. 1, ad 2; von der caritas als forma virtutum handelt STh 2 II q. 23, a. 8 (ad 3 taucht am Rande auch der Begriff des imperare actus aliarum virtutum auf); vgl. ebd. a. 7.

werden, die die beatitudo in Gott zum Gegenstand haben, während sich der Wille daneben noch von den »sichtbaren« Gütern affizieren läßt, da die caritas fehlt, die in der von Luther ins Auge gefaßten radikalen Form des amor ecstaticus den Menschen von den vorfindlichen Gütern losreißt und ihn in das Unbekannte und Verborgene versetzt. Für Luther gibt es keine tugendhafte, christliche spes informis, und selbst in der allein möglichen Verbindung mit der caritas sind die Akte des Hoffens keine selbständig erzeugten Akte, bei denen sich noch irgendein versicherndes Festhalten an vorfindlichen Gütern einmischen könnte. Luthers Kritik zerstört letzten Endes nicht nur die positiven Begriffe der virtus acquisita und der virtus informis, sondern auch den Begriff der virtus formata. Denn die Hoffnung ergreift in der unlöslichen, aktualen Einheit mit der Liebe den ganzen Menschen, entblößt ihn aller Güter und versetzt ihn in die reine, ungesicherte und verborgene Zukunft Gottes. Im Umkreis dessen, was in Erscheinung tritt, stellt die Hoffnung aber mitten hinein in alle Übel, die in direktem Gegensatz stehen zu der verheißenen Zukunft. Darum hat der Christ die Geduld nötig, um alle Anfechtungen durchzustehen. Die Geduld, die ihn in den Anfechtungen von allem Sichtbar-Vorfindlichen entblößt, erweist ihre Stärke in der Hoffnung; die »Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden« (Röm. 5, 5), sondern trägt die Freude und Gewißheit in sich[234]. Diese Verbindung der christlichen Hoffnung mit der Freude und mit der Geduld in den Anfechtungen soll nun noch beleuchtet werden.

Von der spes empfängt auch das gaudium sein Gepräge. Zu wahrer, ewiger und unerschütterlicher Freude verhelfen nur die invisibilia, die weder der inneren noch der äußeren Erkenntnis oder der Erfahrung zugänglich sind, sondern nur geglaubt und mit dem Glauben gehofft werden können. Darum kann auch nur die Hoffnung, die in das Unsichtbare, Unerfahrbare und Unbekannte versetzt, die Ursache der Freude sein[235]. Das gaudium hat keinen gegenständlichen Inhalt,

---

[234] WA. 56; 465, 22ff. 16ff.; vgl. WA. 57 III; 181, 3ff.
[235] WA. 56; 465, 1ff.; vgl. 121, 6ff. (57 I; 104, 21ff.).

es bleibt immer im Hoffen. Das heißt nicht, daß das gaudium keinen Inhalt hat. Vielmehr ist das, was geglaubt und gehofft wird, aber nur das, Grund und Inhalt der Freude. Für den Glauben und die Hoffnung bedeutet das, daß sie — gerade ohne den Anhalt im Vorfindlichen — die Gewißheit und damit die Freude im Blick auf die verheißende Zukunft in sich tragen. Quis enim de illo gaudet, quod desperat vel dubitat se adepturum?[236] Nur der kann die Freude in der Hoffnung haben, wer nichts hat, worauf sich sein Verlangen richtet oder sein Vertrauen gründet, worin er seine Befriedigung findet, ja wer so sehr unter der Last der mala steht, daß er an keinen gegenwärtigen bona Freude haben kann[237]. So ist die Freude nie ohne das Leiden. Beide gehören notwendigerweise zur spes hinzu. Die enge Verknüpfung der spes mit dem gaudium auf der einen Seite und mit der tribulatio oder patientia auf der anderen Seite ist das Kennzeichen der spes Christianorum im Gegensatz zur spes hominum, bei der sich die Freude an die visibilia hält, aber darin völlig nichtig bleibt[238]. Wenn das gaudium spirituale eine Freude im heiligen Geiste (Röm. 14, 17) und nicht im Fleische ist, dann bedeutet das für Luther im Sinne der theologia crucis ein gaudium in cruce carnis, wie es nur in der Hoffnung und Geduld bestehen kann[239]. Das wird noch durch eine weitere Antithese erläutert: Das Hoffen und Vertrauen baut allein auf Gott und auf keinerlei Werke, auch nicht auf die eigene Frömmigkeit[240]. Die wesenhafte Einheit der Hoffnung sowohl mit der Freude als auch mit der Anfechtung bringt Luther im Scholion zu Röm. 15, 13 durch die antithetische Begriffsverbindung »in re — in spe« und durch den Gedanken der Verborgenheit zum Ausdruck[241]. Die Christen haben Freude und Frieden nicht im Vorfindlichen, sondern nur außerhalb dieses Bereiches in der Hoffnung, weil sie im Glauben leben und ihr Vertrauen nicht auf eine res setzen,

---

[236] WA. 56; 465, 6f.
[237] WA. 56; 465, 9ff.
[238] Vgl. WA. 56; 465, 3f.
[239] WA. 56; 133, 15f. Zgl. Röm. 14, 17 510, 25ff. Schol. z. St.
[240] WA. 56; 510, 17ff.
[241] WA. 56; 522, 22ff.; vgl. 140, 3. 5f.

so daß sie beim Entzug der verfügbaren Dinge nicht in die Verzweiflung fallen, vielmehr durch die Kraft des heiligen Geistes noch in der Hoffnung bestärkt werden. Gott gibt seine Güter, wenn anders er ein Gott der Hoffnung ist, nur in der Verborgenheit als bona abscondita: die Freude gibt er in der Traurigkeit und den Frieden in der Bedrängnis. Denn er ist nicht nur der Urheber der Hoffnung; er wird auch nur von denen in der ihm gebührenden Weise verehrt, die in der reinen Hoffnung leben, ohne sich noch auf die »Dinge« zu stützen[242].

Die Aussagen über das gaudium wie über die tribulatio werden von Luther an einigen anderen Stellen noch weitergeführt, so daß auch noch auf den Begriff der spes Licht fällt. Welcher Art ist die tribulatio, die notwendigerweise mit der spes verkettet ist? In einem Nachtrag zur Auslegung von Röm. 5, 5 kommt Luther im Anschluß an Ausführungen über die spes noch einmal auf die tribulatio zu sprechen. Er unterscheidet zwei Arten der Anfechtung: die tribulatio corporalis und die tribulatio spiritualis[243]. In der leiblichen Anfechtung fallen beim Entschwinden der bona carnalia diejenigen von Gott ab, die ihre Hoffnung auf diese Güter — das sind die äußeren Dinge, das leibliche Wohl und der gesellschaftliche Ruf — gesetzt haben. Die geistliche Anfechtung erfährt der Mensch im Gewissen, wenn ihm die eigene Gerechtigkeit und Weisheit, auf die er vertraute, entzogen wird. Der Abgrund der eigenen Nichtigkeit verschlingt hier die Qualitäten der Gerechtigkeit, mit denen der Mensch in geheimer Selbstgefälligkeit vor seinem Gewissen und auch vor Gott zu bestehen hoffte, während er in diesen Tugenden nur für den anderen hätte dasein sollen. So wird in der zweiten, geistlichen Anfechtung die erste radikalisiert. Beide Male ist der Mensch gefragt, was ihm der Grund seines Hoffens und Vertrauens ist. Die tribulatio carnalis greift den Menschen jedoch nicht in sich selbst an. Es bleibt ihm die Möglichkeit, beim Entgleiten

[242] WA. 56; 522, 9ff.; vgl. 140, 2ff. (148, 4f.).

[243] WA. 56; 306, 9ff. Auf der gleichen Voraussetzung wie hier die Unterscheidung zwischen der tribulatio corporalis und der tribulatio spiritualis basiert auch der doppellinige Gedanke VF. 79, 27ff. (80, 4ff. 21ff.; vgl. 81, 9ff. 82, 8ff.).

der leiblichen Güter sich auf sich selbst zurückzuziehen, sich in sich selbst Grund und Halt zu geben in dem Bewußtsein der eigenen Vollkommenheit, die ja mitten in der Anfechtung in der Tugend der Standhaftigkeit und Leidensbereitschaft bestehen kann. Die zweite Anfechtung stellt alles in Frage und reißt alles nieder, was der Mensch in und für sich selbst haben kann. Der Mensch kann sich aus der geistlichen Anfechtung nicht mehr mit seinem inneren Sein heraushalten im Rückzug auf sich selbst. Denn er selbst wird in sein Nichts vor Gott geführt. Hier kommt ein »Stärkerer« (Lk. 11, 21f.) über ihn und entreißt ihm seine Rüstungen, das sind die Qualitäten seiner Gerechtigkeit, mit denen er sich selbst stark machen wollte.

Die geistliche Anfechtung ist es, die nach Röm. 5, 3ff. dem Glaubenden Geduld, Bewährung und Hoffnung verschafft. Indem sie dem Menschen alles nimmt, ihn völlig entblößt und ihn als einzelnen in die Lage bringt, daß er weder in »leiblichen« Dingen noch in »geistlichen« Tugenden und Verdiensten Hilfe und Heil für sich findet, läßt sie ihn zwar an allen »Kreaturen« verzweifeln, treibt ihn aber gleichzeitig dazu, seine Hilfe allein in Gott zu suchen[244]. Sie führt den Menschen in einem »exire« von sich selbst und von allen geschaffenen Gütern weg und nötigt ihn, in der eigenen »Entblößung« sein Heil außerhalb seiner selbst und außerhalb aller Güter in dem nudus deus zu hoffen. Der Mensch muß von sich selbst und von allem, worauf er sich gründen will, ausgehen und auf den reinen Gott extra se hoffen, wenn er selbst nicht bei dem Zusammensturz seiner »Substanzen« für ewig in den Abgrund hineingerissen werden soll. Zur Beschreibung der tribulatio und der spes benutzt Luther die Sprache der Mystik, wenn er von dem »nudum ac unicum derelinqui« redet, von dem »exire a creaturis et a seipso« und von dem »sperare in nudum deum«[245]. In welcher Weise sich der nudus

[244] WA. 56; 305, 22ff.

[245] WA. 56; 305, 25f. 28 306, 5; vgl. WA. 56, 159, 13 (nudam misericordiam dei expectare) 402, 13f. (in nudam misericordiam suam confidere) 465, 22f. (spes denudat hominem, saltem quoad affectum, omnibus bonis) 522, 12 (ablatis omnibus rebus nuda spe vivit) WA. 1;

deus dem Menschen als einziger Grund und Inhalt seiner Hoffnung anbietet, bleibt noch offen. Es ist zu fragen, ob der reine Gott als das ungeschaffene, übersubstantielle Sein jenseits aller Kreaturen und Substanzen auf der ontologischen via negationis zugänglich ist. Der transzendierende exitus in den nudus deus, wie er sich in der spes vollziehen soll, wäre dann die von der tribulatio bewirkte Absage an alles kreatürlich Seiende, das als solches schon verworfen ist. Wäre der rein negierende »Ausgang« aus allem Geschaffenen dann nicht schon gesetzmäßig in der (neuplatonischen) Ontologie festgelegt und könnte vom Menschen in der Befolgung dieses Gesetzes vollbracht werden? Eine andere Dimension wird jedoch sichtbar, wenn hier bei Luther die opera, die merita spiritualia, die virtutes und die iustitiae propriae als die »Kreaturen« und »Substanzen« erscheinen, die verlassen werden müssen[246]. Luther redet dann offenbar in der ihm eigentümlichen Weise von den Substanzen und meint das, worauf der Mensch seine Existenz gründet, woraus er sich selbst versteht. Der Mensch soll darin aus sich selbst und aus allen »Kreaturen« herausgehen, daß er die verkehrte, auf die eigenen Werke und Tugenden gestützte praesumptio hinter sich läßt und die Zukunft seiner selbst in dem reinen Gott hofft. Der exitus wird von Luther nicht ungeschichtlich gedacht, da auch die Entblößung von den eigenen Qualitäten der Gerechtigkeit bedeutet, daß der Mensch seine Werke und Tugenden den anderen zugute kommen läßt und sie nicht in eigener Selbstgefälligkeit für sich haben will[247]. Das Herausgehen aus der praesumptio und das Versetztwerden in die spes mit ihrer verborgenen Zukunft muß mit dem Wandel des Selbstverständnisses durch den Glauben zusammengesehen werden.

85, 3 Pr. 24. 8. 1516 (usus spei est in nudum deum confidere) 1; 428, 34f. Dec. praec. (das obiectum, die materia oder das fundamentum der spes ist: ipsa nuda dei misericordia) 1; 357, 3 Disp. Hdbg. th. 4 (nuda fiducia misericordiae dei) VF. 83, 2 (confidere in nudam misericordiam dei); vgl. VF. 81, 21. WA. 1; 359, 22 Disp. Hdbg. th. 11 (nuda spes). Zum Begriff »spes misericordiae« vgl. Anm. III 108f.

[246] WA. 56; 305, 26 306, 3. 6. 8.

[247] WA. 56; 306, 19f.

Die geistliche Bedrängnis versetzt den Ungläubigen dermaßen in Angst, daß ihm in seiner Verzweiflung kein Ausweg mehr aus dieser Lage bleibt. Das widerfährt jedem Ungläubigen. Denn wenn Paulus Röm. 2, 9 sagt, daß jeder, der Böses tut, unter dem Gericht Gottes in die mit auswegloser Angst erfüllte Drangsal gerate, dann meint er jeden, der außerhalb des Glaubens (extra fidem) steht, mag er auch noch so hervorragende Leistungen vorzuweisen haben, da der Mensch nur im Glauben Gutes tut[248]. Aus der Gegenüberstellung mit dieser Situation der trost- und ausweglosen Angst wird nun auch deutlich, was es heißt, im Glauben und Hoffen die Anfechtung zu bestehen, so daß die tribulatio das gaudium mit sich bringt. Die angustia findet ihren Gegensatz im gaudium[249]. Obwohl die Gläubigen wie die Ungläubigen in ihrem Gewissen bedrängt werden, hat die tribulatio in ihnen selbst doch ganz entgegengesetzte Wirkung. Die impii werden vollends in die Enge getrieben und in sich selbst verstrickt. Da ihre Zuversicht nicht in Gott gegründet ist, befinden sie sich nun in reiner Verzweiflung ohne Hoffnung auf Befreiung. Die sancti hingegen erfahren in der Bedrängnis zugleich eine Befreiung von sich selbst. Ihr Herz wird nicht in der Angst zusammengeschnürt, sondern in der Freude ausgeweitet. Sie können in Freude aufatmen. Die Ausdrücke gaudium und latitudo cordis treffen mit dem Begriff der consolatio zusammen. Hoffnung und Vertrauen auf Gott verschaffen dem Glaubenden den Trost in der Anfechtung und damit den »Ausweg« in die Freude[250]. Von der consolatio her erfahren die Hoffnung und die Freude ihre inhaltliche Füllung. An die Stelle aller gegenständlichen Inhalte des menschlichen Hoffens tritt für die christliche Hoffnung das verbum solatii, durch das die tribulatio in ihrer äußersten Schärfe mit Geduld ausgehalten werden kann[251]. Was in der radikalen Entgegensetzung von spes und

---

[248] WA. 56; 21, 10ff. (57 I; 24, 11ff.) 21, 15f.; vgl. WA. 56; 196, 17ff.

[249] WA. 56; 21, 20ff. 196, 16ff.

[250] WA. 56; 196, 20ff. Zur Verbindung der Begriffe latitudo, gaudium und consolatio vgl. WA. 3; 44, 33.

[251] WA. 56; 520, 5ff.; vgl. 137, 4ff. (57 I; 116, 11f. 28ff.) 57 III; 122, 2ff.

res als die Leugnung aller Inhalte erscheint[252], bekommt nun seine positive Interpretation durch den Hinweis auf das Wort. Weil die Hoffnung sich nur auf das Wort stützt, entzieht sie dem Menschen alle »Dinge« und gibt ihm die Geduld, um die Bedrängnis im Bereich alles Vorfindlichen zu ertragen. Das Herausgehen aus den »Dingen« erfolgt nicht nach einem ontologischen Gesetz der Negation, sondern weil die von dem Zuspruch des Wortes genährte Hoffnung darauf verzichtet, den Dingen affektiv verhaftet zu sein[253]. Gerade indem sie sich auf das Wort mit seinem Trost und seiner Verheißung gründet, versetzt sie den Menschen in das Unbekannte und Verborgene, in den unsichtbaren Gott. Denn das »sperare in nudum deum« heißt für Luther, seine Zuversicht auf die reine Barmherzigkeit gründen, wie er sie uns in seinem Wort zusagt[254]. Das Wort der Verheißung ist es auch, das der christlichen Hoffnung ermöglicht, ohne jede Sicherung im Vorfindlichen reine affirmative Hoffnung zu sein und sich weder von der Schwachheit des Herzens noch von den entgegenstehenden Dingen beirren zu lassen. Der Trost und die Verheißung des Wortes ist aber unsere Rechtfertigung in Christus. Ihr steht im Bereich des Vorfindlichen unser Sünder-Sein entgegen[255]. In dieser Spannung zwischen dem peccatorem esse in re und dem iustum esse in spe muß sich die christliche Hoffnung bewähren. Darum entblößt sie — besonders in der geistlichen Anfechtung — den Menschen von allen Gütern, das ist vor allem seine eigene Gerechtigkeit, und umgibt ihn mit allen Übeln, das ist vor allem sein eigenes Sünder-Sein. Dasselbe bewirkt der Glaube mit dem Bekenntnis zum eigenen Sünder-Sein. Nachdem bei der Behandlung des Glaubensbegriffes bereits der Zusammenhang zwischen fides und spes zutage getreten ist, führt nun der Begriff der Hoffnung wieder auf diese Verbindung zurück. Die Einheit der spes mit der fides und damit die ganze Rechtfertigungslehre muß man im Hintergrunde sehen, wenn man auf Luthers Aussagen über den Begriff der christlichen Hoffnung zurückblickt.

---

[252] Vgl. WA. 56; 522, 9ff. 22ff. (s. S. 337).
[253] WA. 56; 520, 9ff.; vgl. 465, 22ff. 9ff.
[254] Vgl. Anm. III 245 (und 108f.).
[255] Vgl. VF. 81, 26: spei natura est non nisi in peccatis esse.

5. *Die Kritik am scholastischen Begriff der Hoffnung*

Die Einsicht in die wesenhafte Einheit von spes und caritas veranlaßt Luther, nicht nur — im Scholion zu Röm. 12, 12 — die mögliche Existenz der spes in einem eigenständigen Tugendhabitus mit seinen erweckten Akten zu verneinen, sondern in der weiteren Konsequenz dann auch — in der Disputatio contra scholasticam theologiam (1517) — die scholastische Auffassung vom psychologischen Realgrund der spes anzugreifen. Luther bestreitet, daß der Akt der concupiscentia durch die Tugend der Hoffnung in Ordnung gebracht werden könne[256], daß also die Tugend der Hoffnung die Aufgabe habe, die natürliche Eigenliebe des Menschen durch die Ausrichtung auf Gott zu regeln und tugendhaft zu vervollkommnen. Denn es ist gerade das Böse und Sündhafte im Menschen, daß er von Natur aus immer und ausschließlich von der Selbstsucht gegenüber Gott beherrscht ist[257]. Wenn nun der spes die Eigenliebe des Menschen zugrunde läge, dann stände sie im Gegensatz zur caritas, die nur nach dem trachtet, was Gottes ist[258]. Da das zweite nicht der Fall ist, da vielmehr spes und caritas in der Einheit zusammenwirken, ist auch das erste nicht wahr: das selbstsüchtige Verlangen kann nicht von der spes ordiniert werden; es kann nicht die psychologische Grundlage bilden für die Tugend der Hoffnung.

Luthers Kritik richtet sich primär gegen die von Biel vertretene ockhamistische Ansicht, daß man Gott auf zweierlei Weise lieben könne und auch solle[259]. Das eine Mal liebt man Gott um seiner selbst willen ohne eigensüchtige Nebenabsichten. Das andere Mal liebt man ihn, um in seiner Vollkommenheit das eigene Wohl und die eigene Seligkeit zu finden. Die erste Form der Liebe richtet sich als amor amicitiae in »freundschaftlicher«, uneigennütziger Weise ausschließlich auf Gott, so daß Final- und Medialrelation bei ihr zusammenfallen. Als amor

---

[256] WA. 1; 225, 11f. Disp. c. schol. theol. th. 23.

[257] WA. 1; 225, 9f. Disp. c. schol. theol. th. 21f. Zum Begriff »fornicatio spiritus« vgl. WA. 56; 357, 12 (9ff.) und WA. 56; 361, 18f.

[258] WA. 1; 225, 13f. Disp. c. schol. theol. th. 24.

[259] Vgl. Exkurs 4, S. 422ff.

complacentiae ist sie außerdem dahingehend definiert, daß sie ihr Objekt in der Vollkommenheit liebt, in der sie es antrifft. Diese Liebe ist immer geordnet, weil solche Liebe zu Gott, die ihn um seiner selbst willen und mit ganzem Wohlgefallen an seiner Vollkommenheit liebt, unbedingt der Regel der richtigen Vernunft entspricht. Zu solcher Liebe inkliniert die Tugend der caritas. Die zweite Form der Gottesliebe ist ein amor concupiscentiae, da in ihr der Mensch in eigennütziger Weise Gott um der eigenen Seligkeit willen liebt. Die Medial- und die Finalrelation sind hier nicht identisch: Gott wird als das Mittel geliebt, in welchem man sich die Seligkeit erhofft; der Mensch selbst, der in Gott die eigene Seligkeit liebt und erhofft, ist der Zweck, das Ziel. Der Mensch liebt Gott mit dem Wunsche, daß ihm in Gott die Seligkeit zuteil werden möge. Seine Liebe hat darum den Charakter des amor desiderii. Ungeordnet ist diese Liebe, wenn der Mensch das eigene Heil, um dessentwillen er Gott liebt, zum letzten Ziel seines Wollens setzt. Ist sie dann aber nicht mit Notwendigkeit ungeordnet, d. h. sündhaft, da es doch in ihrer Bestimmung liegt, daß Gott wegen eines außer ihm intendierten Zweckes geliebt wird? Wie Ausführungen Biels an anderer Stelle zeigen, denkt er daran, daß in der »Unordnung« zu dem impliziten Selbstbezug des amor concupiscentiae noch ein ausdrücklicher eigennütziger Finalbezug hinzukommt, entweder wenn das Finalobjekt überhaupt stärker geliebt wird als das Medialobjekt, oder wenn das Medialobjekt ausschließlich wegen des Finalobjektes geliebt wird[260]. Erst in solchem Falle ist die eigennützige, auf die

---

[260] Biel, Sent. III d. 26, q. un., a. 2, concl. 3, H: Virtus spei acquisita et infusa . . . distincta est a caritate; probatur per actus utriusque. Nam actus caritatis alium habet finem immediatum quam actus spei ... finis immediatus actus caritatis est deus, quia actus caritatis, cum sit actus amoris amicitiae, est amor dei propter ⟨se⟩ipsum deum sine relatione in aliud. Actus autem spei finis immediatus est ipse sperans. Nam actus spei, quia est amor concupiscentiae, est amor dei inquantum est bonum seu beatitudo sperantis, et ita amor dei relati in bonum sperantis tamquam finem immediatum. Hier erhebt sich ein doppelter Einwand: Sed dicas: tunc sequitur, (1) quod actus spei esset usus dei, et (2) per consequens inordinatus, cum deo nullus ordinate posset uti. Biel erwidert zunächst (1), daß hier kein »usus dei« im eigentlichen Sinne vor-

eigene Seligkeit bedachte Liebe zu Gott in Unordnung; erst dann ist sie sündhaft und nicht mehr tugendhaft. Wird sie aber noch von einer stärker und ausschließlich auf Gott gerichteten Liebe begleitet, so ist sie in Ordnung, weil ihr eigennütziger Selbstbezug dann noch von dem anderen reinen Verhältnis zu Gott umschlossen und überhöht wird. Zu einer so gearteten eigennützigen Gottesliebe gibt die Tugend der spes die habituale Befähigung. Denn die eigennützige Gottesliebe wird in der theologischen Tugend der spes der uneigennützigen Gottesliebe der caritas unterstellt und für eine letzte Beziehung auf Gott offengehalten[261]. Die Notwendigkeit einer

liege: actus spei licet sit amor concupiscentiae, non tamen est usus, nec amans deum ut suum bonum utitur deo. Et ad probationem dicitur, quod uti est aliquid assumere in facultatem voluntatis propter aliud praecise, i. e. tantum; vel magis ad propositum: est amare aliquid propter aliud praecise, ita quod nisi aliud amaretur, ipsum non amaretur; vel est aliquid amare propter aliud magis amatum. Nunc ergo deus non sic amatur amore concupiscentiae praecise, quia etiam amatur perfectius amore amicitiae; nec amatur propter bonum sperantis magis amati. Qui enim deum praecise amaret, quia bonum amantis, aut propter bonum amantis magis dilecti, ille uteretur deo. Nec talis amor esset actus virtutis spei sed esset actus vitiosus et inordinatus. Daraus folgt als weitere Antwort (2), daß der Akt des Hoffens an sich den Charakter eines actus medius hat, also sich selbst zwar nicht auf Gott als letztes Ziel bezieht, wohl aber solchem Bezug (im Akte der caritas) eingeordnet werden kann: actus ille spei nec est fruitio nec usus proprie sed est actus medius . . . actus spei, quo amatur deus ut bonum sperantis, licet actu non refertur sive sit referens in deum, tamen referibilis est ordinate in deum per actum amoris amicitiae qui est actus caritatis. Nam amans deum ut bonum suum non debet in se quiescere tamquam in fine, sed hoc ulterius per actum caritatis referre in deum tamquam finem ultimum et summum. Non enim debet amare deum sperans finaliter quia bonum suum, sed ideo ut bonum et beatitudo sua, ut per hoc deum amplius glorificet atque laudet et dei bonitas amplius in sua beatificatione declaretur. Das deckt sich völlig mit den in Anm. III 233 zitierten Aussagen Biels (Sent. III d. 26, q. un., a. 3, dub. 6, R) über die Art und Weise, in der ein actus spei unter dem Befehl eines actus caritatis zu einem verdienstlichen Akt wird.

[261] Außer den Biel-Zitaten im Exkurs 4 und in Anm. III 260 (Sent. III d. 27, q. un., a. 1, not. 4, G und d. 26, q. un., a. 2, concl. 3, H) vgl. Sent. III d. 26, q. un., a. 1, not. 2, C: deus non tantum est bonum summum et infinitum in se, sed est etiam summum bonum creaturae rationali ipsum per actus intellectus et voluntatis partici-

theologischen Tugend der Hoffnung ergibt sich aus dem Vorhandensein eines natürlichen Aktes der Eigenliebe, der durch die Ausrichtung auf Gott reguliert und im habitus zuständlich verankert werden muß. Der Wille trägt von Natur aus zwei Kräfte in sich: ein uneigennütziges und ein eigennütziges Verlangen. Sie bilden den psychologischen Realgrund für die Tugenden der caritas und der spes, die dadurch als eigenständige, voneinander unterschiedene Tugenden des Willens definiert sind. Durch die Beziehung auf Gott, das höchste und ewige Gut, vervollkommnet die caritas die selbstlose und die spes die selbstsüchtige Affektion des Willens[262].

Indirekt werden auch die von Bonaventura und Thomas repräsentierten hochscholastischen Auffassungen von dem Urteil Luthers getroffen. Obwohl dort die spes nicht unmittelbar

---

pantis (lies: participanti). Et secundum hoc potest voluntas dupliciter tendere in deum ipsum amando secundum duplicem affectionem, scil. secundum affectionem iustitiae diligendo ipsum amore amicitiae ut summum bonum in se non in ordine ad aliud, vel secundum affectionem commodi amando ipsum ut summum bonum sibi amanti, amore scil. concupiscentiae. Primus actus diligendi deum ut bonum in se est actus caritatis. Secundus actus diligendi deum ut bonum diligenti, quatenus ordinatus est, est actus spei. Unde actus spei est actus desiderandi bonum infinitum esse nobis bonum, et hoc a deo seipsum nobis liberaliter conferente, non quidem primo sed propter aliud sibi acceptum, ordinatum ad illud tamquam meritum. Et habitus ad hunc actum inclinans acquisitus vel infusus dicitur spes. Definitorisch wird dann noch einmal (ebd. D) festgestellt: actus proprius ad quem spes inclinat . . . est desiderium alicuius boni sibi commodi et futuri. Unde patet, quod actus spei est actus amoris concupiscentiae secundum affectionem commodi, sicut actus caritatis est actus amoris amicitiae secundum affectionem iustitiae. Vgl. ferner ebd. a. 2, concl. 2, G und d. 27, q. un., a. 2, concl. 4, M.

[262] Biel, Sent. III d. 26, q. un., a. 3, dub. 3, O (zitiert Anm. II 86). Vgl. auch bei der in der letzten Anmerkung zitierten Stelle die Verbindung der beiden Begriffe »affectio iustitiae« und »affectio commodi« mit den beiden anderen Begriffen »amor amicitiae« und »amor concupiscentiae« (die gleiche Verbindung z. B. ebd. a. 3, dub. 2, N). Die Unterscheidung geht zurück auf Anselm, de casu diaboli, c. 4: M. Nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut commodum. Ex commodis enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura. D. In nobis hoc possumus cognoscere, qui nihil volumus nisi quod iustum aut commodum putamus. Vgl. Biel, Sent. II d. 6, q. un., a. 1, not. 2, B.

und grundsätzlich mit einem eigennützigen Liebesverlangen identifiziert wird, streicht man doch keineswegs jeden eigennützigen Bezug im Hoffen. Vielmehr werden ausdrücklich wesenhafte Beziehungen zum amor concupiscentiae zugestanden[263], oder es wird eine so starke anthropozentrische Komponente in den Begriff der spes mitaufgenommen[264], daß die Nähe zu der spätscholastischen Meinung in Wahrheit größer ist, als es zunächst den Anschein hat. Außerdem geht man gleichfalls von dem Grundsatz aus, daß die theologische Tugend der spes einen natürlichen Akt des Hoffens vervollkommnet, so daß die Strukturen der Hoffnung auf den Ebenen der Natur und der Übernatur kongruent sind[265].

Weil nach Luthers Verständnis die caritas ausschließlich das sucht und begehrt, was Gottes ist, tritt die spes sofort in den Gegensatz zur caritas, wenn auch nur ein

---

[263] Thomas, STh 1 II q. 66, a. 6, ad 2; 2 II q. 17, a. 8, co. Der Selbstbezug der spes (das Trachten nach dem bonum proprium) zeigt sich z. B. auch STh 2 II q. 17, a. 3, co.; 1 II q. 62, a. 4, co.

[264] Bonaventura (Sent. III d. 26, a. 2, q. 3, ad 3) sieht in der caritas einen duplex motus amoris, nämlich einen amor amicitiae und einen amor concupiscentiae. Beide Affektbewegungen, die selbstlose wie die selbstbezogene, finden sich auch in der spes; und in beiden geht die spes der caritas voraus: caritas amore concupiscentiae desiderat deum super omnia, amore vero amicitiae similiter diligit deum propter se et super omnia. Unde deum concupiscit plus quam aliud bonum, deo etiam bonum optat plus quam habens caritatem optet sibi ipsi. Amor autem concupiscentiae adeo intensus esse non potest nisi praeambula exspectatione. Similiter nec amor amicitiae potest esse adeo elevatus nisi praecedat confidentia. Nullus enim vult plus bonum alii quam sibi, nisi in illum totaliter confidat; nullus etiam aliquod bonum super omnia concupiscit nisi qui se ad illud aliquando perventurum praesumit. Die exspectatio und die confidentia, die hier die Voraussetzung für die doppelte Affektbewegung der caritas genannt werden, konstituieren die spes; Sent. III d. 26, a. 2, q. 4, co.: Spei . . . duplex est actus, quorum unus est principium et origo alterius: spes enim facit confidere et faciendo confidere facit exspectare. Vgl. Sent. III d. 27, a. 1, q. 2, ad 6 und d. 26, a. 1, q. 2, ad 1: spes exspectat magna bona promissa, quia confidit de immensa largitate promittentis . . . unus istorum actuum est ratio alterius. Das Schwergewicht liegt auf der exspectatio, die dann in der caritas den amor concupiscentiae zum Zuge bringt. Aus ihr wird auch die spes primär definiert (vgl. d. 26, dub. 2).

[265] Vgl. Anm. III 197.

Funken Eigenbezogenheit an der Hoffnung Anteil hat[266]. Die Scholastik hat die Spannung zwischen dem selbstbezogenen und dem gottbezogenen Verlangen deutlich gesehen; sie hat sie aber in keinem Falle als einen Gegensatz empfunden, durch den das ganze System der theologischen Tugenden auseinandergesprengt wird. Man hat im Gegenteil gemeint, daß die Spannung in dem von der Gnade getragenen Gefüge der theologischen Tugenden ausgeglichen sei. In Luthers Augen hat man aber einen unvereinbaren Gegensatz verdeckt, weil man das selbstsüchtige Begehren, das immer Sünde ist und auch das Wesen aller Sünde ausmacht, verharmlost hat. Die Eigenliebe des Menschen und die Liebe zu Gott, d. h. die Sünde des Menschen und das Werk der Gnade[267], schließen einander unbedingt aus und können in keinem System der theologischen Tugenden miteinander vereinigt werden, am wenigsten in dem spitzfindigen ockhamistischen System der Unterordnung. Es ist einfach nicht wahr, daß in der Tugend der spes ein natürlicher Akt der Eigenliebe in Ordnung gebracht wird, indem er auf Gott ausgerichtet wird, damit der Mensch in der Hoffnung Gott um seiner eigenen Seligkeit, um seines eigenen Vorteils willen liebt. Das ist für Luther nicht wahr, da er in den drei theologischen Tugenden ein einheitliches, aktuales Geschehen sieht, in welchem die Macht der Gnade, d. h. des Geistes Gottes, im absoluten Gegensatz zu dem selbstsüchtigen Trachten der Natur, d. h. des Fleisches, wirksam ist. Im Hinblick darauf, wie Luther in der Röm.-Vorlesung das Wesen der christlichen Hoffnung beschreibt, kann man noch hinzufügen, daß die scholastische Ansicht deshalb nicht wahr ist, weil die spes Christianorum, die den Menschen aller verfügbaren Güter entblößt und ihn als rein affirmative Hoffnung ohne versichernden Anhalt im Vorfindlichen in die verborgene Zukunft Gottes versetzt, im direkten Gegensatz steht zu der spes hominum, die sich ihrer Zukunft im Bereich des »Sichtbaren« versichern will und die Zukunft so in selbst-

[266] WA. 1; 225, 11ff. Disp. c. schol. theol. th. 23. 24; vgl. Luthers Randbemerkungen zu Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 1, not. 2, D und not. 4, G (Exkurs 4).

[267] WA. 1; 225, 7ff. Disp. c. schol. theol. th. 20—22.

süchtiger, vermessener Weise vorwegnimmt. Darum ist auch das gemeinscholastische Axiom ungültig, demzufolge von der Tugend der Hoffnung wie von den anderen Tugenden vorgegebene natürliche Akte geordnet und vervollkommnet werden.

Aus dem Begriff der christlichen Hoffnung, vor allem aus der Zusammengehörigkeit der spes und der tribulatio ergibt sich für Luther eine entschiedene Kritik an der scholastischen Definition der spes, die den subjektiven wie den objektiven Grund für die Gewißheit der Hoffnung in die merita legt. In der 25. These der Disputatio contra scholasticam theologiam hat Luther seine Kritik programmatisch formuliert: Spes non venit ex meritis, sed ex passionibus merita destruentibus[268]. Vor dieser Äußerung im September 1517 enthalten schon zwei Predigten vom August 1516 die ersten kritischen Erwägungen zu der scholastischen Definition[269]. In dem Stück aus den Decem praecepta (1518), dem eine Predigt desselben Monats zugrunde liegt, findet sich noch einmal eine Widerlegung der traditionellen Ansicht[270]. Die größere Freimütigkeit, mit der Luther hier spricht, kann wohl, aber muß nicht daher kommen, daß Luther seine Predigten über die 10 Gebote für den Druck noch etwas überarbeitet hat. Noch ausführlicher behandelt Luther den Fragenkomplex in einem Exkurs zu Ps. 5, 12 innerhalb der Vatikanischen Psalmen-Fragmente[271]. Selbst wenn man sich hier in der strittigen Frage der Datierung für eine Ansetzung auf 1518 statt auf einen früheren Zeitpunkt entscheidet, muß man das Stück doch noch in engem Zusammenhang mit den anderen Dokumenten aus den Jahren 1516—1518 sehen.

---

[268] WA. 1; 225, 15f.

[269] WA. 1; 70, 24ff. Pr. 3. 8. 1516. WA. 1; 84, 22ff. Pr. 24. 8. 1516.

[270] WA. 1; 428, 30ff. Dec. praec. (die ursprüngliche Predigt wurde am 1. oder 3. 8. 1516 gehalten; vgl. WA. 1; 426, 17 Anm. 2 und 428, 5 Anm. 1).

[271] VF. 83, 16ff. (—88, 11) Schol. Ps. 5, 12 (der Exkurs beginnt 79, 22; bis 83, 15, wo die eigentliche Kritik an der scholastischen Definition einsetzt, deckt er sich fast wörtlich mit dem Löscher-Fragment WA. 1; 347ff.; vgl. VF. 11ff.).

Luthers Kritik wendet sich gegen die vom Lombarden aufgestellte Behauptung, daß die spes als eine sichere Erwartung der Seligkeit in den Verdiensten begründet sei. Nach der Definition des Lombarden[272], die für die gesamte spätere Scholastik maßgebend wurde, müssen der spes, wenn sie begründete Gewißheit haben und nicht zur Vermessenheit werden soll, die Verdienste in doppelter Hinsicht »vorausgehen«, d. h. zugrunde liegen. Einmal muß sich die spes selbst, der die caritas »der Natur nach« vorausgeht, auf die Verdienste stützen. Das muß man mit der späteren Scholastik gewiß so verstehen, daß die spes als vollkommener theologischer Tugendhabitus in der sachlich vorangehenden caritas oder gratia verankert sein muß, und daß das aktuale Hoffen, wenn es berechtigte Gewißheit haben soll, sich auf vorhandene Verdienste zurückbeziehen muß. Die Verdienste ihrerseits werden von der gratia oder caritas als dem meritorischen Prinzip gesetzt. Für das Hoffen bilden sie also den subjektiven Gewißheitsgrund.

Sodann müssen die Verdienste der spes qua res sperata, d. h. der erhofften Seligkeit, vorangehen. Denn die Seligkeit wird nur dem als Lohn zuteil, der sich ihrer in Verdiensten würdig erweist. So kann der Mensch die Seligkeit nur dann zum berechtigten und sicheren Gegenstand seiner Hoffnung haben, wenn der erhoffte Lohn in Verdiensten begründet ist. Dieser objektive Grund der Gewißheit fällt mit dem subjektiven zusammen, so daß Luther über die Unterscheidung hinwegsehen kann. Da Luther geneigt ist, den Lombarden als Autorität anzuerkennen, läßt es sich verstehen, wenn er sich nun bemüht, den Lombarden selbst aus der Kritik herauszuhalten mit der Erwägung, ob der Lombarde vielleicht noch etwas Richtiges gemeint und sich nur so unklar ausgedrückt habe, daß er von den Kommentatoren mißverstanden werden konnte. Wenn er jedoch später richtig verstanden worden ist, dann ist allerdings bereits seine Definition falsch[273]. So kommt es, daß Luther bei aller Kritik an der scholastischen Interpretation

---

[272] Vgl. Exkurs 5, S. 424ff.

[273] WA. 1; 84, 22ff. 70, 26f. 428, 30f. VF. 83, 16ff.; vgl. 84, 26ff.

des Lombarden immer noch bestrebt ist, dem Satz des Lombarden selbst ein positives Verständnis abzugewinnen.

Wollte der Lombarde tatsächlich in dem Sinne verstanden werden, daß der Mensch nur auf Grund vorhandener Verdienste Hoffnung haben kann, so wäre die Hoffnung nicht mehr wahre Hoffnung auf Gott. Denn sie würde auf Vorhandenes und bereits Vergangenes zurückblicken, sich aber nicht mehr nach der vor ihr liegenden, in Gott verborgenen Zukunft ausstrecken[274]. Die spes Christianorum hätte sich in die spes hominum verkehrt, weil sie mit dem Rückgriff auf die vorfindlichen Verdienste zu einem vermessenen Vorwegnehmen der Zukunft geworden wäre. An die Stelle des deus spei (Röm. 15, 13) hätte sie einen Götzen der eigenen Verdienste, einen deus rei, gesetzt[275]. Den Einwand, daß die Hoffnung in den Verdiensten ja nur den Grund ihrer Gewißheit, jedoch nicht ihren Gegenstand haben solle, läßt Luther nicht gelten. Auch ihre Gewißheit darf die Hoffnung, wenn sie den Menschen in die unbekannte Zukunft Gottes versetzen soll, nur auf die Güte Gottes (bonitas dei) und nicht auf irgendeine »Kreatur« gründen[276]. Luther spürt offenbar, daß sich das obiectum und das fundamentum der spes, der Gegenstand der Hoffnung und der Grund ihrer Gewißheit, gegenseitig bedingen. Bilden aber die merita den Grund der Gewißheit, so wird der Gegenstand der Hoffnung zu einem von den merita bedingten praemium. Darum muß auch der Grund der Gewißheit in der Güte und Barmherzigkeit Gottes liegen.

Die Definition des Lombarden kann auch nicht durch Röm. 5, 3ff. gestützt werden[277]. Luther hebt sie im Gegenteil mit

---

[274] WA. 1; 84, 25ff.

[275] Zu WA. 1; 84, 28f. vgl. WA. 56; 522, 9ff. 140, 2ff.

[276] WA. 1; 70, 25f.

[277] In den Sentenzen leitet der Lombarde selbst seine Definition nicht aus Röm. 5, 3f. ab. Bei Bonaventura zeigt sich jedoch, wie die Tradition in Röm. 5, 3f. eine Stütze für ihr Verständnis der spes suchen konnte; vgl. die in Exkurs 5 zitierten Stellen Sent. III 26, a. 2, q. 2, co.; ebd. arg. 1; ebd. a. 1, q. 1, ad 5; ferner ebd. a. 1, q. 5, co. Zweimal (an der ersten und letzten der vier genannten Stellen) erwähnt Bonaventura die Interpretation der Glossa ord., in der es heißt: »opera tur ... probatio vero spem« i. e. certitudinem gloriae futurae, quae hu-

dieser Stelle aus den Angeln und zeigt, wie die recht verstandene Beziehung zwischen tribulatio, patientia, probatio und spes die merita gerade aus dem Felde schlägt. In der Prüfung seine Hoffnung mit der im Leiden bewährten Geduld stärken, hieße doch widersinnigerweise seine Hoffnung auf die tribulatio setzen. Wenn Paulus sagt, daß tribulatio, patientia und probatio die spes bewirken, dann meint er nicht, daß eine von diesen

---

manae rationi vana videtur sed testimonio virtutis firmatur, patientiae scil., et miraculorum. In der Glosse des Lombarden wird diese Auslegung in folgender, erweiterter Form wiedergegeben: »probatio« operatur »spem« i. e. certitudinem futurae gloriae. Spes enim est certa exspectatio futurae gloriae, quae humanae rationi vana videtur, sed testimonio virtutis, i. e. patientiae, vel miraculorum firmatur. Qui enim inter tribulationes et adversa probabilis existit per patientiam, ille securus praemium futurae beatitudinis exspectat. Der Lombarde hat bei seiner Erweiterung die Glosse des Haimo v. Halberstadt (ML 117, 403) benutzt: »probatio vero« operatur »spem« vitae aeternae. Spes est exspectatio futurorum bonorum. Qui ergo inter tribulationes et adversa per patientiam probabiles existunt in fide, illi securi de praemiis, futuram beatitudinem exspectant. »Spes autem non confundit« . . . i. e. qui probatus est in fide bonisque operibus, et spem habet aeternorum praemiorum, non erubescit quidquid adversi in hoc saeculo sustinuerit, securus de praemio. Et quare hoc? »quia caritas dei . . . per spiritum sanctum, qui datus est nobis« . . . Ipsa etiam spes per spiritum sanctum nobis datur, qui facit nos credere quod promittit. Die Auslegung Haimos führt unmittelbar an die Definition des Lombarden heran, wenn man die Verbindungslinien zieht einerseits zwischen der Begründung der spes als verliehener Gabe (das ist später der habitus infusus) in dem mit der caritas geschenkten spiritus sanctus (bei Haimo) und der Begründung der spes in der sachlich vorausgehenden gratia oder caritas (beim Lombarden), anderseits zwischen der Funktion, die bei Haimo den bona opera neben der Bewährung im Leiden zukommt, und der Bedeutung der merita für die Gewißheit der Hoffnung beim Lombarden. So entspricht es zwar nicht dem äußeren, verbalen Befund, ist jedoch dem Sinne nach gerechtfertigt, wenn Bonaventura die Definition des Lombarden auch unter dem Namen Haimos zitiert, was sich traditionsgeschichtlich nur auf dessen Deutung von Röm. 5, 3f. beziehen kann; Sent. III d. 26, dub. 2: Actus (spei) . . . potest comparari . . . ad obiectum et principium, et sic est illa Haymonis: »Spes est certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex gratia et meritis«. Ebenso verständlich ist es, warum Luther nun sagen kann (WA. 1; 84, 29ff.), der Lombarde habe seine Definition aus Röm. 5, 3ff. exegetisch abgeleitet, und warum er nun gerade mit der eigenen Interpretation dieser Stelle das scholastische Verständnis der spes widerlegt.

Größen den Gewißheitsgrund der Hoffnung darstelle[278]. Immerhin könnte es sein, daß der Lombarde, als er das Gewirktwerden der spes durch die tribulatio in ein Hervorgehen aus den Verdiensten übersetzte, den Sinn des Textes gar nicht in sein Gegenteil verkehren wollte. Daß die spes aus Werken und Leiden, aus einem löblichen und verdienstvollen menschlichen Verhalten, hervorgeht, könnte ja auch bedeuten: die Hoffnung nimmt das menschliche Verhalten nicht zum Grund ihrer Gewißheit, sondern sie geht daraus wie aus ihrer materia, wie aus ihrem Geschehensgrund, hervor (nascitur ex illis velut ex materia)[279]. Es besteht also keine sachlich-inhaltliche Verknüpfung zwischen der tribulatio und der spes, so daß der Mensch aus seinem eigenen Leiden und Tun Gewißheit und Inhalt für sein Hoffen gewinnen könnte. Es handelt sich vielmehr um einen Zusammenhang im existentiellen Geschehen. In welcher Weise die opera und passiones wohl die spes bewirken, sie aber nicht auf sich ziehen, ihre materia und nicht ihr obiectum sind, verdeutlicht Luther noch mit einem weiteren Begriffspaar sowie mit einem Vergleich[280]. Die Hoffnung wird von der tribulatio hervorgebracht, wie der Weinkelch in seiner metallischen Reinheit durch das Feuer des Glühofens entsteht. Obgleich der Weinkelch seinen Ursprung im Glühofen hat und von dessen Feuer zu seinem eigentümlichen Wesen geläutert wird, liegt doch seine Aufgabe woanders. Er soll ja zur Aufnahme des Weines und nicht des Feuers verwendet werden. Wie hier beim Weinkelch, so ist auch bei allen anderen Erzeugnissen, deren Ursprung (principium) oder Ursache (causa) und deren Verwendung (usus) oder Aufgabe verschieden und nie identisch. Die Hoffnung ist das Werk, das Erzeugnis, die Frucht der Werke und der Leiden. Ihre Ausübung und Aufgabe besteht jedoch darin, die Zuversicht auf den unsichtbaren, reinen Gott zu setzen, auf den aller Verfügbarkeit entkleideten Gott. Nicht auf die »sichtbaren« Verdienste der Werke und der Leiden soll sie sich gründen, obwohl sie aus ihnen »hervorgeht«.

---

[278] WA. 1; 84, 31ff.
[279] WA. 1; 84, 37ff. (35ff.).
[280] WA. 1; 84, 39ff.

Spes est opus operum et passionum, sed usus eius est in nudum deum confidere quem non videt, alioquin »quod videt quis, quid sperat?« (Röm. 8, 24) sed merita utique videt[281]. Was steht nun hinter dem Satze, daß die spes aus den »verdienstvollen« Werken und Leiden als deren Frucht hervorgeht? Luther meint ja nicht, der Mensch könne sich die Gewißheit seiner Hoffnung in den Verdiensten verschaffen. Aber auch die Annahme weist er entschieden ab, daß man sich die Tugend der Hoffnung durch verdienstvolles Handeln erwerben könne. Denn die Hoffnung ist eine virtus infusa, was nicht bedeutet, daß sie ein in sich ruhender Tugendhabitus übernatürlichen Ursprungs ist. Das soll vielmehr besagen, es sei das Werk Gottes, wenn der Mensch in der Hoffnung in die verborgene Zukunft Gottes versetzt wird. Darum muß sie vor allen Verdiensten da sein. Ohne sie können wir ebensowenig wie ohne die fides und die caritas vor Gott angenehm sein und etwas Verdienstvolles tun[282]. Die »merita« folgen also erst aus der

---

[281] WA. 1; 85, 2ff.

[282] WA. 1; 70, 27ff. (Z. 28 lies »sicut impossibile« statt »sic implere«) 428, 30ff. VF. 83, 3 84, 16ff. — Die Scholastik, wenigstens die Hochscholastik (Bonaventura, Thomas) im Einklang mit der Frühscholastik (Lombardus), betont allerdings auch, daß der habitus spei von Gott mit der Gnade eingegossen werde (virtus infusa) und darum nicht auf den Verdiensten beruhe. Mit dem habitus acquisitus der Ockhamisten ist es freilich anders bestellt, da er im Gefolge der verdienstvollen Akte erworben wird (vgl. das d'Ailly-Zitat — Sent. III q. un., a. 2, punct. 2, dub. 4, U — am Ende von Exkurs 5). Wenn Luther nun mit dem Begriff der virtus infusa gegen die Begründung der Hoffnung in den Verdiensten argumentiert, so hat das bei ihm doch andere Voraussetzungen und Konsequenzen als in der Scholastik, so daß mit diesem Begriff nicht nur der Ockhamismus verworfen, sondern auch die hochscholastische Position überwunden wird. Denn Luther denkt nicht an einen habitus infusus, dessen Akt dann doch seine Gewißheit aus der ihm zugrunde liegenden habitualen Qualität und den dadurch ermöglichsten Verdiensten bezieht. Luther meint mit der »eingegossenen Tugend« der spes den aktualen Vollzug des Hoffens, der sich nicht auf eine inhärente Qualität vergewissernd zurückbeziehen kann, der vielmehr selbst in der unverfügbaren Macht Gottes (oder des heiligen Geistes) gründet. Da sich in solchem aktualen, die ganze Existenz ergreifenden Hoffen die Macht des heiligen Geistes gegen alles menschliche Hoffen durchsetzt, ist es natürlich in Luthers Augen eine völlige Verirrung der Ockhamisten,

spes. Dennoch geht auch die Hoffnung aus den verdienstvollen Werken und Leiden »velut ex materia« hervor. Das bedeutet: Die guten, »verdienstvollen« Werke, in denen der Mensch das Seine hingibt, und die in Geduld ertragenen, »verdienstvollen« Leiden, in denen ihm das Seine genommen wird, eben diese Werke und Leiden bewirken im Zusammenhang des existentiellen Geschehens die Hoffnung, in der ja der Christ von allen Gütern, die er das Seine nennen könnte, ausgeht und sich in die unbekannte Zukunft Gottes versetzen läßt.

Von hier aus werden auch die in den Psalmen-Fragmenten begegnenden paradoxen Aussagen Luthers verständlich[283]. Gerade weil die spes eine virtus infusa ist — so heißt es dort —, müssen wir mit allen guten Werken danach trachten, die Hoffnung von Gott zu erwirken und seiner Barmherzigkeit würdig zu werden. Wir sollen jedoch nicht in Vermessenheit annehmen, daß wir die Hoffnung jemals auf Grund vollbrachter Werke besitzen könnten, sondern sollen wissen, daß wir sie immer noch zu suchen haben mit Werken, die von uns noch zu tun sind. Wir können unsere Zuversicht nie auf die Werke gründen, sondern nur auf die reine, unverdiente Barmherzigkeit Gottes. Der Barmherzigkeit Gottes werden wir aber nur »würdig«, indem wir sie erflehen und sie eben mit den Werken selbst

---

hier an erweckte Akte des freien Willens zu denken, so daß der Mensch in der erworbenen Tugend der Hoffnung aus eigener Freiheit der ihm eigenen Möglichkeit des Hoffens mächtig wird. Er käme damit doch nicht zur christlichen Hoffnung, sondern bliebe im Bannkreis der seinen vermeintlich freien Willen bestimmenden caro und lex und erwürbe sich eine moralische Tugend »menschlicher« Hoffnung. Aber — und das muß festgehalten werden — ebenso unvollziehbar ist für Luther der gemeinscholastische Gedanke an eine habituale Qualität der virtus infusa, ontologisch geschieden vom spiritus sanctus. Die virtus infusa ist nun die aktuale Macht des spiritus, die in der Einheit der drei theologischen »Tugenden« (an den zitierten Stellen, außer an der vorletzten, werden alle drei genannt; vgl. Anm. III 37) wirksam wird. Bei seinem Verständnis der spes braucht Luther offenbar gar nicht mehr zwischen dem actus spei und der res sperata, wie auch nicht zwischen dem Grund der Gewißheit und dem Gegenstand der Hoffnung, zu unterscheiden, da die affirmative Hoffnung selber Zukunft zeitigt, und da die »Seele« im Hoffen spes und spearatum zugleich ist.

[283] VF. 83, 16ff. 82, 28ff. 84, 3ff.

als den ungesicherten Grund einer nie verfügbaren Hoffnung suchen. Eine Hoffnung per et propter merita wäre vermessene Vorwegnahme der Zukunft; sie entrisse der Zukunft die Barmherzigkeit Gottes. Die guten Werke sollen die Hoffnung nicht »machen«, so daß sich die Hoffnung auf verdienstvolle Werke als auf facta stützen könnte, sie sollen hingegen die Hoffnung »erwirken«, und zwar von Gott. Die Werke stehen im richtigen Verhältnis zur Hoffnung, wenn sie nicht getan werden, um die Hoffnung zu begründen, sondern wenn wir uns in ihnen aller Güter, d. h. jedes möglichen Grundes der Hoffnung, entäußern und uns selbst mit unseren Werken in den unverfügbaren Grund unserer Zukunft hineingeben. Dann geschehen die Werke als ein Anrufen der Barmherzigkeit Gottes, als ein Verlangen nach Hoffnung und ein Erwirken der Hoffnung, die Gott in seiner Barmherzigkeit gewährt. Obwohl die guten Werke nicht dazu dienen können, um die Gerechtigkeit zu erwerben, gehören sie doch für den Glauben zum Vollzug der Buße. Die Glaubenden tun die guten Werke, um dadurch die Gerechtigkeit aus Gott zu suchen und zu erwirken. Denn bei ihren Werken leitet, ja treibt sie das Selbstverständnis der Buße. Das Bekenntnis zum eigenen Sünder-Sein und das Hinfliehen zur Gnade Gottes vollzieht sich gerade in den guten Werken, weil sich der Glaubende damit als der Schuldner aller bekennt, auch nicht den Ruhm eigener Gerechtigkeit in seinen Werken sucht, vielmehr die Rechtfertigung seiner selbst allein von der rechtfertigenden Gnade Gottes erwartet[284]. So soll auch die Hoffnung als virtus infusa, d. h. als reine Hoffnung aus Gott, mit den Werken gesucht und erwirkt werden. Hoffnung können wir als bleibende Sünder nie auf dem Grunde eigener Werke haben; wir müssen sie ebenso wie die Gerechtigkeit immer von Gott erflehen, sie in der Barmherzigkeit Gottes zu erlangen suchen, was nun eben in den guten Werken geschieht[285]. Auch die Anfechtung soll uns lehren, daß wir nichts, auch nicht die Tugenden der Gerechtigkeit, für uns, sondern

[284] Vgl. die Anm. III 104 zitierten Stellen über die opera fidei; ferner VF. 83, 7ff.

[285] VF. 85, 6ff. (zuvor parallel die iustitia semper quaerenda 84, 28ff.); vgl. 87, 15ff.

alles »ad communem utilitatem« besitzen[286]. Wir haben die Hoffnung nie als vorfindliche Tugend in Besitz. Aber in dem Verlangen nach der Hoffnung aus Gott ist diese Hoffnung selbst schon wirksam. Denn wer erbäte sich die Hoffnung von Gott, wenn er nicht schon hoffte, wenn er nicht schon alles Vertrauen auf das Vorfindliche fahren gelassen hätte, wenn nicht das vermessene menschliche Hoffen in ihm bereits überwunden wäre? So bringt uns die christliche Hoffnung in eine beständige Bewegung aus Hoffnung in Hoffnung[287]. Die Hoffnung wächst aus sich selbst: in diesem ganz unscholastischen Sinne könnte Luther das »ex meritis provenire« noch zugestehen[288]. Wie die Hoffnung die Frucht des »verdienstvollen« Handelns ist, so bildet sie auch dessen tragenden Grund. Ergo spes est ante merita, cum meritis, ex meritis; et spes spem in spem operatur[289].

Die Situation des Christen in der Hoffnung entspricht völlig der Situation in der Rechtfertigung durch den Glauben[290]. Ist er im Glauben zugleich Sünder und gerecht, so ist er auch zugleich ohne Hoffnung und voller Hoffnung. In der geistlichen Anfechtung aller Güter und jedes Grundes zur Hoffnung beraubt, verzweifelt er an sich selbst angesichts der ihn bedrängenden Sünde, aber zugleich sucht er Hoffnung in der Barmherzigkeit Gottes. Darin hat er jedoch bereits Hoffnung, da das Verlangen nach Hoffnung aus Gott schon in der Hoffnung geschieht. Dieses Hoffen, in welchem wir uns nach der Hoffnung ausstrecken, hat also nie den Charakter einer inhärenten Tugendqualität und ist darum ebensowenig wie die Gerechtigkeit des Glaubens einem reflexiven Wissen zugänglich, durch das man sich seiner Tugend vergewissern könnte: wir wissen nicht, daß wir hoffen; wir wissen und spüren nur, daß wir verzweifeln. Weil uns unsere Verzweiflung bekannt ist, flehen wir zu Gott um Hoffnung. Und wie Gott den Glaubenden,

---

286 WA. 56, 306, 19f.

287 VF. 84, 23ff.

288 VF. 84, 27ff.; vgl. 87, 5ff. Luthers Interpretation von Röm. 5, 3ff.

289 VF. 84, 26f.

290 Vgl. zum Folgenden die parallelen Stücke VF. 85, 8ff. (de iustitia) und 85, 27ff. (de spe). Das erste Stück ist wiederum eine Parallele zu WA. 56; 269, 21ff.

der mit dem Bekenntnis der Sünde und mit dem Verlangen nach Gottes rechtfertigender Gnade zu ihm hinflieht, für gerecht erachtet, so werden wir von Gott für Hoffende gehalten wegen unseres Bittens um Hoffnung: Gott hält unsere Hoffnung in seiner Barmherzigkeit umschlossen und gewährt sie uns nur in der Verborgenheit unter unserer Verzweiflung, so daß wir sie nie als Besitz in uns selbst aufweisen können. In der spes Christianorum sind wir allein auf den verborgenen Gott angewiesen, der uns in seinem Wort seine Verheißung gibt. Denn der deus promissor ist das »obiectum« der Hoffnung wie des Glaubens[291]. Wir haben nichts, worauf wir uns stützen könnten, außer dem Wort, in dem sich uns Gott zusagt. Während die »sichtbaren« Werke in der Anfechtung entschwinden und die mit ihnen rechnende menschliche Hoffnung der Verzweiflung ausliefern, hat die christliche Hoffnung in dem unsichtbaren Gott selbst, wie er uns in Christus seine Barmherzigkeit, Gnade und Herrlichkeit verheißt, den einzig gewissen und untrüglichen Grund der Zuversicht[292]. Der Satz, daß die nuda misericordia dei Grund und Inhalt der Hoffnung ist, bedeutet in der christologischen Redeform: Christus ist unser meritum, d. h. der feste Grund der Hoffnung, wenn wir »an ihn« glauben. Die ihren Glauben und ihre Hoffnung auf Christus gründen, leben aber nicht mehr sich selbst und ihren Verdiensten; sie dienen Christus und verschaffen ihm den Ruhm der Verdienste, so daß nicht nur Christus ihre Hoffnung ist, sondern auch sie selbst gewissermaßen die Hoffnung Christi sind, wie der Sohn die Hoffnung des Vaters und der Vater die Hoffnung des Sohnes ist[293].

---

[291] VF. 83, 21ff.

[292] VF. 84, 9ff. Zu der Einheit von misericordia, gratia und gloria vgl. die dreifache spes bei Bernhard, de div. serm. 45, n. 5: spes veniae (= misericordiae), gratiae, gloriae (vgl. Anm. III 107). Praktisch wird auch hier die spes gloriae von Luther in die spes misericordiae und gratiae (diese beiden liegen ohnehin eng beieinander) hineingezogen. Damit wird auch der erste Versuch Luthers hinfällig, die Definition des Lombarden mit der Unterscheidung von spes remissionis (veniae, gratiae) und spes praemii (gloriae) so zu retten, daß sie auf die spes praemii bezogen wird, obwohl auch dabei schon von ihm Einschränkungen gemacht werden: WA. 1; 70, 30ff. Pr. 3. 8. 1516.

[293] WA. 1; 428, 34ff.; vgl. Z. 22ff.

6. Die Abgrenzung der caritas gegen das sittliche Vermögen

Bei der Behandlung der Kritik Luthers am scholastischen Begriff der spes zeigte sich bei Luther nicht nur im Negativen ein Gegensatz zu der scholastischen Bewertung der guten Werke und Verdienste, es wurde auch im Positiven ein eigentümliches Verständnis der guten Werke sichtbar, das zusammen mit dem neuen Begriff der spes die Umdeutung der scholastischen Definition ermöglichte. Damit ist die Frage nach Luthers Auffassung von der caritas aufgebrochen. Denn die caritas ist das Prinzip der guten Werke und Verdienste. Sie ist die Erfüllung des Gesetzes und die Kraft des Gehorsams. In diesen Funktionen meint der Begriff der caritas das »diligere deum super omnia« und in der Folge auch die Liebe zu allem, was nach dem Willen Gottes geliebt werden soll. Die fundamentale Frage, die Luther in den Jahren 1515—1518 bei seiner Auseinandersetzung mit der Scholastik offensichtlich stark beschäftigt, lautet: Wie weit reichen die natürlichen Möglichkeiten unseres sittlichen Vermögens im Hinblick auf die caritas?

In den Thesen 5—19 der Disputatio contra scholasticam theologiam[294] verwirft Luther in scharfer Antithese verschiedene Argumente, mit deren Hilfe Biel im Einklang mit anderen Scholastikern die Möglichkeit einer Gottesliebe aus natürlichen Kräften zu beweisen sucht. Um die auch in anderen Äußerungen Luthers begegnende Fragestellung an ihrem Ausgangspunkt kennenzulernen, ist es angebracht, die Negationen Luthers mit den Behauptungen Biels zu konfrontieren. Es ist also die Frage, ob der menschliche Wille imstande sei, aus seinen natürlichen Kräften Gott über alle Dinge zu lieben und so das Liebesgebot zu erfüllen[295]. Die bejahende Antwort stützt sich

---

[294] WA. 1; 224, 15ff.

[295] Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 3, dub. 2, Q: Utrum voluntas humana viatoris possit deum ex suis naturalibus diligere super omnia et ita implere praeceptum dilectionis. Et videtur, quod sic, quia si non posset implere ex suis naturalibus, iam deus praecepit impossibile viatori, quia illud quod ex se non potest implere. Sed in oppositum est, quia natura determinatur ad unum. Determinatur autem ad appetendum esse proprium, 2. de generatione (Arist., de generat. 2, c. 10; 336a 27); ergo non potest appetere sui non esse etiam quocumque posito. Quae-

auf das zentrale Argument, daß Gott nicht etwas Unmögliches vom Menschen fordern könne. Die affirmative Behauptung wird auf der Gegenseite mit zwei allgemeingültigen philosophischen Sätzen angegriffen. Der erste besagt, daß die Natur immer in einer Richtung auf ein Ziel festgelegt ist, nämlich auf das Ziel hin, das eigene Sein zu erstreben. Unter keiner Bedingung kann sie ihr eigenes Nicht-Sein anstreben. So ist auch jede natura intellectualis, also jeder Mensch, determiniert, eher das eigene als das göttliche Sein zu erstreben. Könnte der Mensch von Natur aus Gott über alles lieben, so müßte der Satz von der einlinigen Determination aufgehoben werden, um die Annahme eines doppelten natürlichen appetitus zu ermöglichen. Zudem — das führt der zweite Satz ins Feld — hat jeder appetitus naturalis in erster Linie das im Blick, zu dessen Gunsten er etwas erstrebt. Da aber das liebende Subjekt selbst den Richtungspunkt seines Strebens bildet, kann sich das Verlangen nicht zugleich in höherem Maße an einem anderen, an Gott, orientieren. Nach Biels Meinung beweisen die zwei Einwände keineswegs, daß die menschliche Natur ohne die übernatürliche Befähigung durch einen habitus infusus von sich aus nicht imstande sei, Gott über alles zu lieben, weil sie nichts mehr als sich selbst zu lieben vermöge. Denn die beiden Argumente reden von dem appetitus naturalis, während hier das Vermögen des freien Begehrens, d. h. des freien Willens, erörtert wird. Im Gegensatz dazu hält Luther in einer Randbemerkung zu dieser Bielstelle die Einwände doch für stichhaltig, da auch das freie Begehren als Vermögen der natura

---

cumque ergo natura intellectualis magis determinatur ad appetendum se esse quam ad appetendum deum esse, si non posset utrumque simul stare. Item appetitus naturalis non videtur primo esse nisi respectu illius cui appetit conveniens. Illud autem est ipse amans. Si ergo est primo respectu eius, non potest esse magis respectu alterius. Propter illas duas rationes quidam dixerunt, quod natura hominis non sufficit diligere deum super omnia sine habitu infuso, quia non plus quam seipsum. Sed illae rationes nihil probant. Arguunt enim de appetitu naturali. Dubium quaerit de appetitu libero, qui ut sic non est determinatus ad unum sed potest in utrumque oppositorum et in diversa obiecta etiam non opposita. Et ideo secundum quod est liber ad quodlibet volendum vel nolendum, potest actu elicito velle se non esse.

rationalis ein appetitus naturalis ist, durch den der Mensch als Vernunftwesen von Natur aus in der aufgewiesenen Einlinigkeit und Selbstbezogenheit sein eigenes Sein erstrebt[296]. In der 5. These der Disputatio contra scholasticam theologiam bestreitet Luther auch die Begründung, die in Biels Augen den appetitus liber über den appetitus naturalis erhebt, daß er nämlich nicht in einer Richtung determiniert ist, sondern die Wahlfreiheit sowohl zwischen zwei entgegengesetzten als auch zwischen den verschiedensten nicht entgegengesetzten Objekten hat. In der Freiheit, jedes beliebige Objekt zu wollen oder nicht zu wollen, kann er in einem frei erweckten Akte auch sein eigenes Nicht-Sein wollen, d. h. Gottes Sein wollen oder Gott über alle Dinge lieben. Das ist aber für Luther eine Unwahrheit, da der menschliche Wille gerade nicht frei, sondern gefangen ist[297]. In den folgenden Thesen (6—19) greift Luther dann auch die weiteren Ausführungen Biels zugunsten der natürlichen Möglichkeit eines diligere deum super omnia an[298]. Während Biel meint, der Wille könne sich von selbst mit dem Gebot der richtigen Vernunft ins Einvernehmen bringen[299], hält Luther den Willen dessen für absolut unfähig. Denn der Wille ist in Wahrheit »gefangen«, »schwach« und »zum Bösen geneigt«. Ohne die Gnade Gottes bringt er deshalb mit innerer Notwendigkeit nur böse und der Vernunft widerstreitende

---

[296] Luthers Randbemerkung (S. 14 Degering) zu der Behauptung Biels, daß die beiden Einwände nichts beweisen (s. Anm. III 295: Sed illae rationes nihil probant): optime probant; quia et appetitus liber est naturalis rationali creaturae, quo se naturaliter esse appetit; unde etiam ratio prima dicit (Degerings Verbesserung in »dicitur« erübrigt sich) »natura intellectualis«.

[297] WA. 1; 224, 15f. Disp. c. schol. theol. th. 5; vgl. den Abschluß der vorhergehenden Thesengruppe (th. 4) WA. 1; 224, 13f. Zu Luthers Kritik vgl. WA. 1; 365, 25ff. Disp. Hdbg. (Entw.) und WA. 1; 226, 6f. Disp. c. schol. theol. th. 39: Non »sumus domini actuum nostrorum a principio usque ad finem«, sed servi. Das richtet sich gegen Aristoteles, Eth. Nic. 3, c. 8 (7); 1114b 32 (n. 346 Spiazzi): Operationum quidem enim a principio usque ad finem domini sumus.

[298] Biel stützt sich im Folgenden (ebd. dub. 2, prop. 1—5) auf Duns (Sent. III d. 27, q. un., a. 3, n. 13—15; 7 I, 652 Wadding), Ockham (Sent. I d. 1, q. 2, concl. 1, C. D) und d'Ailly (Sent. I q. 2, a. 2, concl. 1, J).

[299] Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 3, dub. 2, prop. 1, Q: Viatoris

Akte hervor[300]. Luther bestreitet hier nicht die von Biel vorausgesetzte Fähigkeit der Vernunft, unter allen der Liebe würdigen Objekten Gott, das höchste Gut, als das am meisten und über alles zu liebende Objekt herauszufinden und dem Willen zu verordnen. Vielmehr beschränkt sich Luther auf die Behauptung einer grundlegenden Verderbnis des Willens, aus der ihn nur die Gnade retten kann. Selbst wenn sich der Wille gegen seine böse natürliche Neigung zu einer sittlichen Leistung erheben sollte, tut er es doch im Tiefsten widerwillig, nur gezwungen in der Furcht und nicht aus freier, freudiger Liebe zu Gott, wie sie von ihm gefordert ist[301]. Die Grundverderbnis des Willens darf man allerdings nicht, wie Biel vorschnell folgert, manichäisch so mißverstehen, als habe die Natur des Willens ihren substantiellen Grund in einem bösen Seinsprinzip; viel-

---

voluntas humana ex suis naturalibus potest diligere deum super omnia. Probatio: omni dictamini rationis rectae voluntas ex suis naturalibus se potest conformare (Randbem. Luthers, S. 14 Degering: hoc est falsum), sed diligere deum super omnia est dictamen rationis rectae; ergo illi se potest voluntas ex suis naturalibus conformare et per consequens deum super omni diligere (Randbem. Luthers, S. 14f. Degering: Et per consequens non est infirma nec eget gratia dei. Omnia ista ex stulto fundamento procedunt liberi arbitrii; quasi liberum arbitrium possit ex se ipso in utrumque oppositorum, cum solum ad malum sit pronum. Aut si contra pronitatem se erigit, manet saltem invita, ut per hoc nec amet diva. Amor enim delectationem habet sicut timor poenam.) . . . Et minor probatur, quia ratio dictat . . . summum, scil. deum, esse summe diligendum. Maior probatur, quia circa quodlibet dictamen practicum intellectus, quo sibi ostenditur obiectum, ut circa ipsum aliquid volendum vel nolendum, voluntas ex suis naturalibus potest habere actum, et non necessario malum se difformando dictamini. Alioquin esset naturaliter mala (Randbem. Luthers, S. 15 Degering: quod et verum est, quia vitiatae naturae); ergo potest habere actum bonum se conformando dictamini recto.

[300] WA. 1; 224, 17ff. Disp. c. schol. theol. th. 6—9.

[301] Vgl. die in Anm. III 299 zitierte Randbemerkung Luthers zu Biel (S. 14f. Degering). Luther erinnert an die (affektiven) Triebkräfte des alten und des neuen Gehorsams: der moralische Gehorsam unter dem Gesetz geschieht nur widerwillig in der knechtischen Furcht vor Strafe, während die Liebe den freien Gehorsam des Evangeliums trägt. Und wie die Furcht Qual und Pein mit sich bringt, so verursacht die Liebe Freudigkeit und Befriedigung (delectatio liegt in diesem Zusammenhang in der Nähe von hilaritas und promptitudo; vgl. Anm. II 373).

mehr muß man darin eine unausweichliche Verkehrung der ursprünglichen guten Natur sehen[302]. Der Wille kann nicht von sich aus von seinem bösen, dem Gesetz widerstrebenden Wollen ablassen. Insofern ist er von Natur aus und mit Notwendigkeit böse in seinem Wollen. Darum leugnet Luther auch im Gegensatz zu Biel eine tatsächlich bestehende Freiheit des Willens, sich auf jedes unter dem Begriff des bonum vorgewiesene Objekt zu richten, als ob es in der Macht des Willens stände, jedes beliebige Objekt zu wollen oder nicht zu wollen[303]. Dabei erstreckt sich die Kritik jedoch nicht auf den von Biel zu seinen Gunsten zitierten Satz Augustins, daß nichts so sehr dem Willen in seine Macht gegeben sei wie sein Wille selbst. Zu diesem Satz kann sich Luther noch bekennen, da er ihn offenbar nicht wie Biel auf den Willen quoad actum elicitum, sondern quoad essentiam bezieht und darin eine Sicherung gegen die manichäische Metaphysik sieht[304]. Daß

[302] Vgl. WA. 1; 224, 20ff. Disp. c. schol. theol. th. 8. 9 und Anm. III 299 Luthers Randbemerkung zu Biels Folgerung aus der Gegenposition (Alioquin esset naturaliter mala; Luther: quod et verum est, quia vitiatae naturae). Ferner WA. 56; 364, 1ff. 355, 12 304, 25f. (57 I; 170, 8f.) 325, 2ff. 356, 7ff. 361, 18ff. WA. 1; 371, 10f. Disp. Hdbg. Entw. (Ex natura sua peccatum est) 372, 4 (esse hominis est sub potestate tenebrarum; vgl. Kol. 1, 13) 374, 5ff.

[303] Biel fährt an der Anm. III 299 zitierten Stelle fort: Item nisi sic, voluntas non esset naturaliter libera ad tendendum in quodlibet secundum rationem boni sibi ostensam (lies: ostensum). Non enim esset in sua potestate quodlibet ostensum velle vel nolle. Quod est contra Augustinum, de lib. arb. 3 (c. 7, n. 7; ML 32, 1274): »Nihil est magis in potestate voluntatis quam ipsa voluntas.« Quod non est intelligendum de voluntate quoad essentiam sed quoad actum elicitum. — Vgl. Luthers Randbemerkung zu dem ersten Satze Biels (S. 15 Degering): et hoc est verum (nämlich, daß der Wille naturaliter nicht frei ist), videlicet (oder: vide?) li. 1. retract. 9. Luther denkt wohl an Aug., retract. 1, c. 9, n. 5 (ML 32, 598 = de lib. arb. 3, c. 18, n. 50; ML 32, 1296): nunc autem quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit. Vgl. Aug., retract. 1, c. 9, n. 6; ML 32, 598. — Zu dem Augustin-Zitat bei Biel macht Luther die Randbemerkung (S. 15 Degering): Vide quam absurde alleget. Luthers Kritik in der Disp. c. schol. theol. th. 10—12 WA. 1; 224, 23ff.

[304] Das wäre im Sinne von WA. 1; 365, 25ff. 366, 15ff. Disp. Hdbg. Entw.: In seiner Unfreiheit zu beliebigen, guten oder bösen Akten (im Hinblick auf beliebige, gute oder böse Objekte; vgl. Anm. III 297) ist

der Wille sich von selbst mit einer richtigen Vorschrift der Vernunft in Einklang zu bringen vermag, ist für Biel außerdem durch die Tatsache erwiesen, daß der Wille sich ja auch einer verkehrten Maxime unterordnen kann und das tatsächlich tut, wenn er etwas außer Gott über alles liebt. Nach Biels Meinung wäre es sonderbar, wenn der Wille wohl zu dem einen, aber nicht zu dem anderen in der Lage wäre[305]. Für Luther ist das freilich die widersinnigste Schlußfolgerung, die sich denken läßt, über die man sich nur wundern kann. Es ist ein Trugschluß, weil hier wie bei Pelagius mit dem gesunden, unverdorbenen Willen gerechnet wird. Das eigentümliche Wesen des Willens ist es gerade, daß er sich immer nur in die verkehrte und nie in die richtige Vorschrift fügt. Man muß daher umgekehrt folgern: Weil der Mensch im Irrtum die Kreatur über alles lieben kann — und weil er faktisch von sich aus nicht anders lieben kann —, deshalb ist es ihm unmöglich, Gott über alles zu lieben. Weiterhin stützt Biel seine These mit der Behauptung, der Mensch könne aus natürlichen Kräften wollen, daß Gott allein und nichts anderes Gott sei. In solcher Willenshaltung wolle er für Gott das höchste Gut und liebe darin Gott mehr als sich selbst oder irgendetwas anderes[306]. Luther

---

der Wille doch frei von aller coactio; d. h. in seiner Unfreiheit zur Wahl zwischen Gut und Böse ist der Wille in seinem bösen Wollen doch frei von aller metaphysisch, in einem Seinsprinzip außerhalb seiner selbst begründeten Nötigung. Auch das notwendig böse Wollen ist das Wollen des Willens selbst. Der Wille ist frei in sich selbst, aber er ist nicht frei von sich selbst, von seinem bösen Wollen, sofern ihn nicht die Gnade befreit. Das sind alles Gedanken, die später in De servo arbitrio wiederkehren. Für diese Zeit vgl. WA. 1; 359, 33ff. Disp. Hdbg. th.13ff. WA. 1; 147, 37ff. Quaest. de vir. 2, 1.

[305] Biels weitere Argumentation an der Anm. III 299 und 303 zitierten Stelle lautet: Praeterea: Homo errans potest diligere creaturam super omnia et frui ea ex puris naturalibus, ergo pari ratione potest diligere deum ex suis naturalibus super omnia et frui eo. (Randbem. Luthers, S. 15 Degering: negatur gratia et insulse arguit, sanam voluntatem praesupponens.) Mirum enim valde esset, quod voluntas posset se conformare dictamini erroneo et non recto. (Randbem. Luthers, S. 15 Degering: Immo Mirum quod haec dicis, et tantum Pelagio consentis quasi non sit ad malum prona natura.) — Luthers Kritik in der Disp. c. schol. theol. th. 13—16 WA. 1; 224, 28ff.

[306] Biel (Forts. der Stelle in Anm. III 299. 303. 305): Item homo

ist hingegen überzeugt, daß der Mensch seinen Willen stets darauf richtet, selber Gott zu sein und nicht Gott Gott sein zu lassen. Ebensowenig billigt Luther ein Vergleichsargument, das Biel von Duns übernommen hat. Hier wird auf die Selbsthingabe für den höheren Zweck des Staatswohles verwiesen, bei der sich der Mensch von der reinen praktischen Vernunft leiten und von einer uneigennützigen Liebe treiben läßt. Der homo politicus ist willens, eher zum Wohle des Staates zu sterben als beim Unglück des Staates in unehrenhafter Weise sich selbst zu bewahren. Zu dieser Wertschätzung eines höheren Gutes als seines eigenen Wohles veranlaßt ihn nur die Liebe zur Tugend, nicht das Streben nach einem zukünftigen Lohn, dem er vielleicht sogar ungläubig oder skeptisch gegenübersteht. Kann aber jemand das Allgemeinwohl mehr lieben als sein eigenes, kann er überhaupt in der Stufenfolge der Werte aufsteigen zu höheren Werten, dann kann er sich auch bis zum höchsten Gut aufschwingen und Gott über alles lieben[307]. Für Luther ist damit gar nichts bewiesen, da ja der tugendhafte Staatsmann bei seinem angeblich selbstlosen Handeln zugestandenermaßen von der Liebe zur Tugend, d. h. zu seiner eigenen Tugendhaftigkeit, beherrscht wird, also doch das

---

potest ex puris naturalibus velle deum esse deum et nihil aliud a deo esse deum. Sed talis vult deo maximum bonum et nulli alteri vult tantum bonum; igitur sic volendo plus diligit deum quam seipsum et quodcumque aliud. Zum Verständnis des deum diligere als velle deum esse deum vgl. Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 1, not. 4, G (Exkurs 4). — Luthers Kritik in der Disp. c. schol. theol. th. 17 WA. 1; 225, 1f.

[307] Biel (Forts. der Stelle in Anm. III 299. 303. 305f.): Addit Scotus (Sent. III d. 27, q. un., a. 3, n. 15; 7 I, 652 Wadding) rationem de forti politico, quam ponderat. Quia fortis politicus magis diligit rem publicam quam seipsum. Nam secundum rectam rationem exponit se pro re publica et vult non esse, ut bene fit rei publicae. Vult enim magis mori quam turpiter vivere ... Si ergo potest quis rem publicam diligere plus se, non amore praemii futuri, quod forte non credit vel dubitat, sed amore virtutis, sequitur quod magis diligere potest deum re publica, optimum rectorem quam seipsum. Luthers Randbemerkung zu diesem Vergleichsargument (S. 15 Degering): Sed nil probat. Quia talis fortis quaerit quae sua sunt (1. Kor. 13, 5). Quin adhuc semper propter creatum bonum id facit. Luthers Kritik Disp. c. schol. theol. th. 19 WA. 1; 225, 5f.

Seine sucht und in der Tugend ein bonum creatum zum Zweck seines Wollens macht. Auch nicht die Tugend, die eben ein geschaffenes, verfügbares Gut darstellt und darum toto coelo von dem Schöpfer selbst geschieden ist, kann der Zweck eines »selbstlosen« Tuns sein, wenn anders der Mensch in der caritas sein Streben nach Selbstbemächtigung total aufgegeben hat[308]. Der Satz, daß der Mensch aus natürlichen Kräften Gott über alles lieben könne, erweist sich so in jeder Hinsicht als ein Phantasieprodukt[309].

Luther kritisiert die Lehre von der natürlichen Möglichkeit der Gottesliebe auch in ihren weiteren Konsequenzen für die Gnadenlehre. Indem der Mensch aus eigenen Kräften Gott über alles liebt, stellt er — so behauptet Biel — in einem solchen amor dei amicitiae[310] die vollkommenste Vorbereitung zum Gnadenempfang in sich her, da die Hinwendung zu Gott, das Suchen Gottes, nicht besser als in dieser Liebe zu Gott vollzogen werden kann. Um die vollkommenste Disposition handelt es sich dabei nicht nur relativ zu dem, was dem Menschen als facere quod est in se möglich ist und darum von ihm gefordert wird, sondern auch absolut, weil die Gnadeneingießung unmittelbar in dem Augenblick erfolgt, wo der Mensch durch einen Akt uneigennütziger, freundschaftlicher Gottesliebe für die Gnade empfänglich geworden ist. Seine eigenen Möglichkeiten voll ausschöpfend, leistet der Mensch im actus amoris dei amicitiae die abschließend hinreichende Vorbereitung auf den Gnadenempfang. Weil dem Menschen kein weiterer Schritt der Gnade entgegen möglich ist, und weil es auch absolut keine größere Annäherung an die Gnade gibt, zieht die dispositio ad gratiam auf ihrem Gipfelpunkt im amor amicitiae mit innerer Notwendigkeit die infusio gratiae nach sich, und

---

[308] Vgl. WA. 57 II; 79, 15ff. Schol. Gal. 3, 10: Kritik am amor virtutis als Triebkraft des Gehorsams; auch die virtus ist creatura; gefordert ist der amor divinae voluntatis.

[309] WA. 1; 225, 3f. Disp. c. schol. theol. th. 18. Vgl. WA. 56; 274, 11ff.: mera deliria sunt, quae dicuntur, quod homo ex viribus suis possit deum diligere super omnia. WA. 56; 275, 5ff. 21f. 355, 3f. 359, 12ff. (57 III; 210, 2f.) 1; 373, 14f. 24ff. (Disp. Hdbg. Entw.).

[310] Zum Begriff »amor amicitiae« vgl. Exkurs 4.

zwar so unmittelbar, daß sie zeitlich zusammenfallen. Das geschieht nach dem allgemeinen Grundsatz der aristotelischen Ontologie, daß jede äußerste Disposition auf eine Form unmittelbar mit dem Eintritt dieser Form in das disponierte Subjekt zusammenfällt. So hat der Akt der Gottesliebe nur eine sachliche, jedoch keine zeitliche Priorität vor der Gnade[311]. Im direkten Gegensatz dazu sieht Luther im actus amicitiae die Wirkung der Gnade, die ihm sowohl zeitlich als auch sachlich als Bedingung der Möglichkeit vorausgehen muß. Der Akt der Liebe stellt nicht eine vorbereitende Hinwendung — »Bekehrung« — des Menschen zur Gnade dar, sondern entspringt erst aus der vollzogenen Umwendung — »Bekehrung« — des Menschen durch die Macht der ihm zugewandten Gnade. Ebensowenig ist er die äußerste und vollkommenste Verwirklichung dessen, was dem Menschen aus sich möglich ist. Es ist darum reiner Pelagianismus, wenn man bei den Schriftstellen, in denen mit der vom Menschen geforderten Hinwendung

---

[311] Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 3, dub. 2, prop. 2, Q: secundum legem ordinatam cuilibet facienti quod in se est et per hoc sufficienter disposito ad gratiae susceptionem deus infundit gratiam, secundum illud prophetae »Convertimini ad me et ego convertar ad vos« Zach. 1, 3, et illud Jac. 4, 8: »Appropinquate deo et appropinquabit vobis«, scil. per gratiam, et illud Lc. 11, 9: »Quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis«, et Jerem. 29, 13: »Cum quaesieritis me in toto corde vestro, inveniar a vobis«, et in Ps. 21, 27: »Qui requirent eum, vivent corda eorum«, vivimus autem per gratiam. (Randbem. Luthers, S. 16 Degering: Quasi illa dicta id velint, quod nostrae virtutis sit seclusa gratia quaerere, converti, cum dicat Ps. 13, 2 (Röm. 3, 11) »Non est intelligens, non est requirens deum« etc. Omnia ergo ista non sunt ad propositum.) . . . Sed perfectissimus modus faciendi quod in se est, quaerendi deum, appropinquandi deo et convertendi ad deum est per actum amoris amicitiae. Nec alia dispositio perfectior ad gratiam est homini possibilis. Nam nullo actu magis appropinquare deo possumus quam diligendo deum super omnia. Hic enim actus perfectissimus est omnium actuum respectu deo viatori ex naturalibus haberi possibilium; ergo est immediata et ultima dispositio ad gratiae infusionem, nec immediatior dari potest; et per consequens ea existente in eodem instanti infunditur gratia. Quia subiecto disposito ultima dispositione ad formam forma immediate infunditur. — Luthers Kritik Disp. c. schol. theol. th. 26—28 WA. 1; 225, 17ff. Zu Biels Position und Luthers Kritik vgl. Anm. III 100 zu S. 280.

zu Gott die Verheißung der Zuwendung Gottes zum Menschen verknüpft wird, diese beiden Seiten des Geschehens auf die Natur und die Gnade verteilt, wie es Biel getan hat. Da der Mensch seiner »Natur« nach nur eigennützig begehrendes Wollen in sich trägt, und da jeder Akt uneigennützig freundschaftlicher Liebe schon eine Frucht der zuvorkommenden Gnade ist[312], kann der Mensch aus sich nichts als Vorbereitung auf den Gnadenempfang leisten. Auf seiner Seite geht der Gnade nur Selbstsucht und Auflehnung gegen die Gnade voraus, so daß es Gott allein ist, der den Menschen für seine Gnade empfänglich macht und vorbereitet, wie er es sich mit seiner Erwählung und Vorherbestimmung vorbehalten hat[313].

Indem Luther in Abrede stellt, daß der Mensch als Vorbereitung auf den Gnadenempfang Akte der Gottesliebe aus sich hervorbringen könne, hat er die Definition dessen, was das »facere quod est in se«, also das naturgegebene sittliche Vermögen des Menschen sei, erst auf einer Seite angegriffen. Denn der liebenden Hinwendung zum Guten entspricht gleichzeitig auf der Gegenseite eine Abwendung vom Bösen. So läßt Biel das »facere quod est in se« aus zwei Stücken bestehen: aus einem actus remotionis obicis und aus einem bonus motus in deum[314]. Die remotio obicis, das Wegräumen dessen, was

---

[312] WA. 1; 225, 7ff. Disp. c. schol. theol. th. 20f. Vgl. Anm. III 257. 267 zu S. 342. 347. Zum Begriff »gratia praeveniens«; vgl. Anm. III 101. Zum Gedanken vgl. WA. 1; 228, 24f. Disp. c. schol. theol. th. 92 (93).

[313] WA. 1; 225, 27ff. Disp. c. schol. theol. th. 29f.

[314] Biel, Sent. II d. 27, q. un., a. 2, concl. 4, K (zitiert Anm. III 100). — Die doppelte Bewegung des freien Willens in der Vorbereitung auf den Gnadenempfang beschreibt Biel auch bei der Darstellung der Rechtfertigung in der Buße; Sent. IV d. 14, q. 2, a. 1, not. 2, F: necesse est disponere subiectum ad gratiam, per quam expellitur peccatum. Et quamvis hoc fieri posset a deo sine nobis, requirit tamen etiam aliquid a nobis secundum illud Augustini (serm. 169, c. 11, n. 13; ML 38, 923): »Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te«. Illud autem quod a nobis requirit deus, est aliquis motus voluntatis respectu peccati prohibentis infusionem . . . Est etiam aliquis motus respectu dei, qui est conversio per amorem in deum secundum illud Zach. 1, 3 . . . et illud Jac. 4, 8 . . . appropinquamus deo non pedibus sed amore secundum Augustinum. Et utrumque docuit Petrus Act. 3, 19: »Poenitemini et

der Gnade hindernd im Wege steht, geschieht dadurch, daß der Mensch der Sünde nicht mehr innerlich zustimmt, sondern sich in Reue von ihr abwendet und auch im handelnden Vollzug von ihr abläßt. Eine größere Mitwirkung Gottes als der allgemeine Einfluß (generalis influentia dei), den Gott auf alles kreatürliche Geschehen hat, ist auch zur Ermöglichung des »facere quod est in se« nicht notwendig[315]. Die generalis influentia dei ist erforderlich, weil ohne sie der Mensch zu nichts imstande wäre. Sie braucht jedoch nicht außerhalb der natürlichen Möglichkeiten des Menschen gesucht zu werden; vielmehr ist sie immer schon in ihnen zugegen, so daß man nicht ausdrücklich auf sie zu rekurrieren braucht. Die Doppelbewegung des »facere quod est in se« ist der Inbegriff der sittlichen Leistung, die der Mensch von sich aus vollbringen kann. Mit ihr kann der Mensch die äußerste und vollkommenste Vorbereitung auf den Gnadenempfang leisten, kann er sich die Gnade im meritum de congruo verdienen; ja, dank der Kausalverknüpfung zwischen der Disposition und der Gnadeneingießung kann er gewissermaßen die Gnade auf sich herabziehen[316].

---

convertimini, ut deleantur peccata vestra«. Poenitemini de peccatis, convertimini ad deum. Et his duobus motibus voluntatis, odii in peccatum, dilectionis in deum, respondent duo quae a deo sunt iustificante secundum S. Bonaventuram (Sent. IV d. 17, p. 1, a. 1, q. 3, co.), scil. gratiae infusio et peccati expulsio.

[315] Biel, Sent. II d. 27, q. un., a. 2, concl. 4, K (zitiert Anm. III 100). Die Begriffe »pura naturalia« und »generalis influentia« erklärt Biel, Sent. II d. 28, q. un., a. 1, not. 2, F: cum loquimur de puris naturalibus, non excluditur generalis dei influentia, quae ut causa prima concurrit cum agente secundo, i. e. agente creato, ad omnem actum positivum. Siquidem nullus actus positivus (immo nec peccatum quantum ad id quod in eo positivum est, puta actum licet deformem) perfici potest deo tamquam causa prima non coagente . . . Sed per pura naturalia intelligitur animae natura seu substantia cum qualitatibus et actionibus consequentibus naturam, exclusis habitibus ac donis supernaturaliter a solo deo infusis.

[316] Mit der Frage nach dem Kausalzusammenhang zwischen der Disposition und der Gnadenverleihung befaßt sich Biel, Sent. II d. 27, q. un., a. 3, dub. 4, O: Utrum necessario deus det gratiam facienti quod in se est. Respondetur . . . quod deus dat gratiam facienti quod in se est necessitate immutabilitatis et ex suppositione, quia disposuit dare immutabiliter gratiam facienti quod in se est . . . Illa ergo ordinatione

Konsequenterweise verneint Luther die Möglichkeit des »facere quod est in se« in beiden Stücken. Der Mensch kann von sich aus weder einen Akt der Gottesliebe vollziehen noch kann er seine Bindung an die Sünde aus eigener Kraft aufheben[317]. Er bleibt der Sünde verhaftet, so daß ihm eine Vorbereitung auf die Gnade schlechterdings unmöglich ist. Luther bohrt nun immer tiefer, bis in die Tiefen, wo er mit seinem Urteil schließlich nicht nur die Position der Ockhamisten, sondern auch die der übrigen Scholastiker trifft. Während die Ockhamisten meinen, der Mensch könne sich im Ausschöpfen der in ihm ruhenden sittlichen Kräfte über die Todsünde erheben[318], verficht Luther in der Heidelberger Disputation den Satz, daß der Mensch immer Todsünde begeht, wenn er das tut, was er aus sich vermag[319]. Wer deshalb meint, er könne sich mit den ihm möglichen guten Leistungen auf den Empfang der Gnade vorbereiten, der fügt zu der ersten Sünde, die unter den guten Leistungen verborgen ist, noch die zweite Sünde einer hochmütigen Vermessenheit[320]. Die ausführlichste Be-

---

stante et suppositione, non potest non dare gratiam facienti quod in se est, quia tunc esset mutabilis. Als Parallele dieser Notwendigkeit, an die sich Gott in seiner Freiheit gemäß seiner Unwandelbarkeit bindet, führt Biel die Prädestination an, deren Folge in sensu composito unabdingbar sei, aber nicht in sensu diviso. Diese Unterscheidung, die etwa der zwischen necessitas ex suppositione und necessitas absoluta entspricht, verwirft Luther WA. 1; 225, 31f. Disp. c. schol. theol. th. 31.

[317] WA. 1; 225, 35f. Disp. c. schol. theol. th. 33. Die andere Seite der Kritik vgl. Anm. III 311 (Disp. c. schol. theol. th. 26ff.).

[318] Vgl. Biel, Sent. II d. 27, q. un., a. 3, dub. 4, O: obex gratiae quandoque dicitur peccatum mortale quantum ad reatum, quandoque dicitur peccatum mortale quantum ad actum interiorem et exteriorem, qui est consensus et complacentia peccati. Primum removere non potest homo, quia peccatum quoad reatum non removetur nisi per peccati remissionem, quod solius dei est, qui tamen paratus est remittere facienti quod in se est. Obicem secundo modo dictum potest removere peccator, quia potest cessare a consensu et actu peccandi, immo odire peccatum et velle non peccare.

[319] WA. 1; 359, 33f. Disp. Hdbg. th. 13.

[320] WA. 1; 360, 25f. Disp. Hdbg. th. 16. Vgl. WA. 1; 148, 14ff. Quaest. de vir. 2, 2. — In der Randbemerkung zu Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 1, not. 4, G weist Luther darauf hin, daß der Mensch aus eigener Kraft nicht vermag, Gott über alles zu lieben, da er sich nicht

gründung zu der Behauptung, daß der Mensch im »facere quod est in se« in Wahrheit in der Todsünde verharrt, statt sie hinter sich zu lassen, und daß er sich darum auf diese Weise keinesfalls für die Gnade disponieren kann, findet sich in einem (3.) Teil von Luthers vorbereitender Niederschrift zur Heidelberger Disputation[321]. Hier notiert und glossiert Luther zunächst eine Reihe von (16) Bibelstellen, um zu zeigen, daß es sich bei dem Unterschied von malum und bonum um den absoluten Gegensatz von peccatum mortale und gratia in den Dimensionen des in nobis (ex nobis) und des extra nos handelt, daß wir in und aus uns immer nur Böses, das uns zum Tode verdammt, sinnen und trachten, während uns das Gute nur außer uns in der Gnade Gottes zuteil wird. Aus sich, aus seiner Natur, aus seinem eigenen Denken und Wollen, aus seinem Herzen vollbringt der Mensch nur Todsünde. Denn es geschieht außerhalb der Gnade, ohne Christus, ohne den Glauben, ohne die Liebe, aus denen allein der Mensch das tun kann, was nicht Todsünde, sondern Gerechtigkeit ist, nämlich nicht das Seine suchen, mit Christus sein und nach dem trachten, was Christi ist, und alle Güter Gott zuschreiben, ihm allein die Ehre geben und nicht auf eigenen Ruhm aussein. In all den verschiedenen Wendungen will Luther die Meinung bekämpfen, daß die Todsünde nur werkhaften Charakter habe und darum vom Menschen ohne die Hilfe der Gnade aus eigener Freiheit und Kraft gemieden werden könne. Diese Ansicht vertritt der Ockhamismus unter Voraussetzung des allgemeinscholastischen Begriffes vom peccatum originale, demzufolge das Wesen der Erbsünde in dem durch die Taufe getilgten Mangel der iustitia originalis besteht[322]. Die concupiscentia

selbst aus der Todsünde befreien kann. So bedingen sich bei Luther wie bei Biel die Behauptungen hinsichtlich der Freiheit oder Unfreiheit von der Todsünde und der Fähigkeit oder Unfähigkeit zur Gottesliebe. Biel (a. a. O.): nullus peccato mortali obnoxius habet dilectionem dei. Patet, quia nullus talis vult eum esse deum. Dazu Luther (S. 13 Degering): Si haec vera sunt, quomodo potest ex naturalibus diligere deum? An potest ex peccato mortali per se ipsum venire? Igitur hoc vero destruuntur omnia sequentia falsa.

[321] WA. 1; 371, 4ff.

[322] Vgl. Anm. I 15.

aber, in der die Erbsünde nur faktisch (materialiter) in Erscheinung tritt[323] und die nach der Tilgung der Erbsünde als reine, den Menschen nicht verdammende Straffolge zurückbleibt, verdirbt das menschliche Vermögen nicht bis in die Wurzel hinein, sondern behindert den Willen nur als der uns anhaftende niedere sinnliche Trieb. Diese Behinderung des in sich freien vernünftigen Willens wird im Ockhamismus auf das Äußerste zurückgeschraubt[324]. Unter völligem Absehen vom peccatum originale wird die persönliche Schuld des Menschen in das aktuale peccatum mortale gelegt, in die Sünde, die der Mensch aus freier Willensentscheidung begeht. Der Ockhamismus behauptet nun, daß der Mensch aus der in ihrem Wesen

[323] Vgl. Anm. I 20f.

[324] Biel, Sent. II d. 28, q. un., a. 3, dub. 2, N: licet voluntas humana sit libera, ut cogi non possit ... potest tamen modis variis ad varia volenda aut nolenda inclinari, trahi et persuaderi. Quibus etsi non necessitatur, nonnunquam tamen non nisi cum magna difficultate resistit. Licet enim naturaliter inclinatur ad bonum, tamen frequenter seducitur, nunc errore intellectus operante malorum satore diabolo, nunc illecebra sensus, cui coniuncta naturaliter est inclinata, nunc terroribus aut blandimentis saeculi circumstantibus, quae omnia ad malum trahunt ... Huc accedit, quod peccato originali vulnerata est voluntas in sua naturali potentia, ita quod licet simpliciter sit libera, tamen prona est ad malum ab adolescentia, Gen. 8, 21, propter sensualitatis rebellionem et rationis errorem. De quo 1. Eth. prope finem (c. 13; 1102b 13ff.; n. 148 Spiazzi): »Recte enim ad optima deprecatur ratio. Videtur autem aliquid praeter rationem innatum, quod adversatur rationi«, ipsa scil. sensualitas. De quo et Apostolus Rom. 7, 23 ... et ad Gal. 5, 17 ... Propter haec voluntas mutabilis est et instabilis et ex peccati fomite infirma ac vulnerata, prona ad malum, difficilis ad bonum. In welcher Weise die Ausübung der unverlierbaren, wesenhaften Willensfreiheit erschwert wird, erläutert Biel auch Sent. II d. 28, q. un., a. 3, dub. 3, O und bemerkt dazu grundsätzlich: voluntas non potest difficultari quantum ad magis et minus libere elicere. Quoniam ut argumentum est: Libertas est essentialis voluntati et voluntas omnes actus suos aeque libere elicit. Difficultas itaque non opponitur libertati in eliciendo sed facilitati... Difficultas igitur in eliciendo non minuit libertatem, quia ita elicit actum, quod omnibus eodem modo se habentibus habet in potestate sua elicere et non elicere ... Sed minuit delectationem in eliciendo et promptitudinem ... Et per hoc frequenter mutat voluntatem, ut desinat velle quod voluit sublata delectatione, aut incipiat velle quod noluit accedente metu vel tristitia. Semper tamen manet libertas in volendo et nolendo.

unverdorbenen Freiheit seines Willens heraus einerseits sich zum peccatum mortale erst jeweils entscheiden muß und anderseits sich ebenso von ihm auch freihalten und das moralisch Gute wollen kann. Außerhalb der Gnade kann er also die Todsünde meiden, wenn er auch nicht das religiös verdienstlich Gute ohne die Gnade vollbringen kann. In der Vermeidung des peccatum mortale leistet er das, was von ihm zur Vorbereitung auf den Gnadenempfang gefordert ist. Der Satz: durch ein »facere quod est in se« kann und muß sich der Mensch auf den Gnadenempfang vorbereiten, schließt den anderen ein: der Mensch kann sich aus eigenem Vermögen vom peccatum mortale freihalten[325], wie er auch dementsprechend von sich aus Gott über alles lieben kann. Dem stellt Luther die These entgegen: außerhalb der Gnade bleibt der Mensch immer dem peccatum mortale verfallen. Er ist der Gefangene seiner Sünde[326]. Denn das peccatum mortale ist nicht ein der menschlichen Wahlfreiheit offenstehendes aktuelles Verhalten des Willens auf dem Grunde seines unverdorbenen Wesens, sondern entspringt unmittelbar dem verkehrten und verdorbenen Sein des Menschen, der natura vitiata[327]. Es ist für Luther unlöslich verbunden mit dem bleibenden peccatum originale, das den ganzen Menschen mit Torheit und Bosheit erfüllt. Alles, was ohne den Glauben, ohne die Liebe und ohne die Gnade geschieht, also alles, was der Mensch aus dem Vermögen seiner verdorbenen Natur leistet, ist Todsünde[328]. Da der Mensch in seinem Wesen verkehrt ist, tut er die Sünde aus sich selbst und seinem Vermögen, nicht aus etwas anderem und aus anderen Kräften, von denen er sich selbst distanzieren könnte. Gerade im Sündigen realisiert der Mensch das »facere quod est in se«, so daß es widersinnig ist, ein sündloses Verhalten aus einem »facere quod est in se« resultieren zu lassen[329]. Was der Mensch

---

[325] Vgl. Anm. III 318.

[326] WA. 1; 371, 37ff. Disp. Hdbg. (Entw.); vgl. WA. 1; 359, 35ff. Disp. Hdbg. th. 13.

[327] Vgl. Anm. III 302.

[328] Der ganze Gedankengang stützt sich auf WA. 1; 371, 4ff. (vgl. S. 370, Anm. III 321).

[329] WA. 1; 374, 2ff. (373, 40ff.) Disp. Hdbg. (Entw.).

als das Seine tut, verdammt den Menschen, da er in allem das Seine sucht. Nur die caritas, die der Mensch nie in sich und aus sich besitzt, sucht nicht das Ihre[330]. Ein moralisch gutes Verhalten extra Christum, das zwar nicht religiös verdienstvoll, aber doch auch nicht todsündlich ist, ist ein Unding, weil alles, was nicht aus der fides Christi geschieht, Todsünde bleibt[331]. Eine moralische Vorbereitung auf die Gnade ist gleichfalls unmöglich. Verbirgt sich auch unter dem moralisch guten Verhalten immer die Todsünde, so kann die Gnade nie verdient werden, auch nicht durch ein meritum de congruo, das zwar nicht des ewigen Lohnes würdig, aber doch für die Verleihung der Gnade angemessen ist[332]. Der Mensch kann in keinem Falle durch seine Disposition die Gnade herbeinötigen. Das wird aber in dem gemeinscholastischen Satze behauptet, daß die Gnade unfehlbar eingegossen wird, wenn der Mensch als Vorbereitung das Seine tut. Zu diesem Satze bekennen sich nicht nur die Franziskaner, die in diesem Zusammenhang von den merita de congruo sprechen[333], sondern auch Thomas hält es mit ihm, obwohl er die merita de congruo aus dem Spiele läßt[334]. Mit dieser Kausalverknüpfung wird es aber dem Menschen an die Hand gegeben, von sich aus mit seinem freien Wollen eine gewisse Nötigung auf die Gnade auszuüben, obgleich man die infusio gratiae als Gottes Werk hinstellt und auch in die Vorbereitung Gottes Mitwirkung unter den Begriffen der gratia gratis data[335] oder der influentia (generalis) gratuita[336] miteinbezieht. Dennoch ruht das Hauptinteresse auf der

---

[330] WA. 1; 371, 16ff. Disp. Hdbg. (Entw.).

[331] WA. 1; 358, 34ff. Disp. Hdbg. th. 9f.; vgl. 356, 16ff. (th. 3) 372, 32ff. (Entw.) 57 III; 208, 4ff.

[332] WA. 1; 147, 10ff. Quaest. de vir. 2.

[333] Über die Vorbereitung auf den Gnadenempfang handelt Bonaventura Sent. II d. 28, a. 2, q. 1 (vgl. Seeberg, DG 3, S. 457f.). Zum Begriff des meritum de congruo vgl. Seeberg, DG 3, S. 459f.

[334] Thomas, STh 1 II q. 112, a. 2 und 3.

[335] Bonaventura, Sent. II d. 28, a. 2, q. 1 (vgl. Biel, Sent. II d. 28, q. un., a. 3, dub. 2, N).

[336] Vgl. Anm. III 315. Der Begriff der gratuita influentia dei bei Bonaventura, Sent. II d. 28, a. 2, q. 3; vgl. Biel, Sent. II d. 28, q. un., a. 3, dub. 2, N.

Macht des liberum arbitrium. Es ist in Luthers Augen jedoch ausgesprochener Pelagianismus, wenn man zur Stützung dieser Ansicht argumentiert, daß nur bei der Freiheit des Willens die ruchlose Schlußfolgerung vermieden werden könne, der Mensch werde von Gott zur Sünde gezwungen[337]. Luther kennt auf der einen Seite die eine rechtfertigende Gnade und auf der anderen Seite den ohnmächtigen Willen, der in der Sünde hilflos in sich selbst verkrümmt ist und nur von der Gnade zum Guten befreit werden kann. Selbst ein Abwägen zwischen der Macht des freien Willens und der Beihilfe Gottes durch eine gratia gratis data kommt für ihn nicht in Frage. Der Begriff der gratia gratis data wird von ihm überhaupt nicht erwähnt.

Im Angriff auf den Gedanken vom »facere quod est in se« deckt Luther die Inkonsequenzen auf, die sich aus der Verbindung mit anderen scholastischen Sätzen ergeben. Wenn die Gnadeneingießung mit innerer Notwendigkeit auf die Disposition hin erfolgt, kann der Mensch ja aus dem Bewußtsein, die erforderliche Bedingung für den Gnadenempfang erfüllt zu haben, auch die Gewißheit über seinen Gnadenstand ableiten[338]. Die Gnadengewißheit wird auf diesem Wege zu einer Selbstgewißheit, die sich auf ein in der Macht des Menschen liegendes Verhalten stützt. Abgesehen von der Verkehrung dessen, was Gnade und was Gnadengewißheit ist, verstrickt sich die Scholastik hier in einen Widerspruch. Denn wenn man diese Schlußfolgerung bejaht, kann man daneben nicht den anderen Satz aufrechterhalten, daß es für den Menschen im allgemeinen keine Gnadengewißheit gibt. Oder man muß den Menschen darüber in der Ungewißheit lassen, was er als das Seine zu tun hat[339]. Aus diesem Dilemma kann man sich auch nicht

[337] WA. 56; 502, 14ff. 503, 1ff.

[338] WA. 1; 373, 6ff. Disp. Hdbg. (Entw.).

[339] WA. 1; 373, 12ff. 26ff. Disp. Hdbg. (Entw.). — Vgl. Biel, Sent. II d. 27, q. un., a. 3, dub. 5, Q. Da Biel nur eine mutmaßende Gnadengewißheit (vgl. Anm. III 343) zubilligen will, muß er sich mit der Frage auseinandersetzen, ob der Mensch nicht doch sichere Gewißheit über den Gnadenbesitz haben könne, wenn er das eindeutige Bewußtsein hat, das Seine getan zu haben, und dann aus der Kausalverknüpfung zwischen dem facere quod in se est und der Gnadeneingießung sich

dadurch retten, daß man die Unmittelbarkeit in der Kausalverknüpfung von vorbereitender Leistung und Gnadenverleihung lockert und nur das Bemühen zum »facere quod est in se« fordert. Was ist damit schon gewonnen? Sollte tatsächlich ein Unterschied bestehen zwischen dem conari und dem facere, so ergäbe sich für Luther eine sinnlose Paradoxie: Ergo homo non faciendo quod in se est, sed conando ad tale facere facit quod est in se, Ergo faciendo quod est in se nondum facit quod in se est[340]. Oder das conari ist identisch mit dem facere. Dann kehrt derselbe Widerspruch in der Gewißheitsfrage wieder[341]. Entweder der Mensch hat die Gnadengewißheit, wenn er weiß, daß er das Bemühen, das Seine zu tun, aufgebracht hat. Oder es kann für den Menschen keine Gnadengewißheit geben. Dann läßt sich aber auch nicht über das »facere quod est in se« oder über das conari Gewißheit gewinnen. Mag man auch das »facere quod est in se« positiv durch den actus diligendi deum super omnia bestimmen, so muß es bei der Ungewißheit des Gnadenbesitzes für den Menschen doch ungewiß bleiben, wann und wie er diese Leistung vollbringen soll, um die Gnade zu erlangen, weil er nie weiß, ob er die Gnade schon empfangen hat[342]. Hier zeigt sich, wie trostlos — im wahren Sinne des Wortes — die Lehre von der Vorbereitung auf den Gnadenempfang ist. Denn der Mensch wird schließlich ganz im Ungewissen gelassen, wie er die Bedingung zu erfüllen hat, und ob er sie erfüllt hat. Nicht weniger verderblich ist es, wenn man diesen Folgen dadurch zu entgehen sucht, daß man wenigstens die abgeschwächte Form

---

auch die sichere Gnadengewißheit erschließen kann. Er antwortet: homo non potest evidenter scire se facere quod in se est, quia hoc facere includit in se oboedire deo propter deum tamquam ultimum et principalem finem, quod exigit dilectionem dei super omnia, quam ex naturalibus suis homo potest elicere. Haec enim est proxima dispositio ad gratiae infusionem, qua existente certissime infunditur gratia. Difficillimum autem est scire se habere illam dilectionem, et forte naturaliter impossibile, quia et si scire possumus nos diligere deum, non tamen evidenter scire possumus illam circumstantiam »super omnia«. Biels Antwort läuft also auf die zweite von Luther ins Auge gefaßte Möglichkeit hinaus.

340 WA. 1; 373, 34f.; vgl. Z. 30ff. Disp. Hdbg. (Entw.).

341 WA. 1; 373, 32f. Disp. Hdbg. (Entw.).

342 WA. 1; 373, 26ff. Disp. Hdbg. (Entw.).

einer »mutmaßenden« Gnadengewißheit zugesteht. Der Mensch darf zwar nicht aus seinem moralischen Selbstbewußtsein die sichere Gewißheit des Gnadenbesitzes ableiten, weil er der absoluten Vollkommenheit seines guten Wollens nicht sicher sein kann, aber er darf doch auf Grund gewisser Zeichen die Gegenwart der Gnade vermuten. Diese signa gratiae hat er in Erfahrungen seines moralischen Selbstbewußtseins, etwa in dem Mißfallen an der Sünde und in dem Vorsatz, die Sünde propter deum zu meiden, oder in der Freude am Guten und in dem Frieden des Gewissens[343]. Obwohl sich keine evidente Gewißheit

---

[343] Biel, Sent. II d. 27, q. un., a. 3, dub. 5, P unterscheidet 1. eine cognitio certa, qualis est cognitio fidei, quae habetur per revelationem, 2. eine cognitio evidens, quae habetur de per se notis aut ex talibus demonstrabilibus vel notis per experientiam praesupponentem notitiam intuitivam rei, 3. eine cognitio coniecturalis, quae habetur per signa non simpliciter certa et infallibilia. Die erste Form der sicheren, auf Offenbarung gegründeten Erkenntnis (und Gnadengewißheit) gibt es nur in Ausnahmefällen, z. B. für Paulus. Die zweite Form der evidenten Erkenntnis scheidet in all ihren drei Möglichkeiten aus: gratia inesse nec per se notum est nec ex per se notis demonstrabile nec notum per experientiam, quia cum sit habitus, non potest a nobis intuitive cognosci. Licet enim anima intuitive cognoscat actus suos ut intellectiones et volitiones, non tamen habitus sibi inexistentes. Item quicquid in se experitur habens gratiam simile potest experiri carens ea, ut haereticus et infidelis, ut dulcedinem, delectationem, laetitiam, firmitatem, promptitudinem sequendi suum errorem. Es bleibt nur die dritte Form der mutmaßenden, auf gewisse Zeichen gestützten Erkenntnis und Gewißheit: Gratiam nobis inesse coniecturaliter scire possumus. Patet, quia plura sunt signa, quibus coniecturam habere possumus et paene certitudinem inexistentis gratiae. Drei solcher signa werden z. B. (nach Alexander, Summa p. 2, q. 71, a. paenult.) in Ps. 4, 6f. genannt: lumen, laetitia, pax. Lumen veritatis in rationali, laetitia in bonis in concupiscibili, pax conscientiae in irascibili. Ponit et Gerson in tripartito alia signa, quae sunt: displicentia commissorum peccatorum, propositum cavendi peccata propter deum, et propositum confitendi. Plura alia signa ponuntur a diversis sanctis et doctoribus. Sed omnia illa signa non sunt evidentia, quia non possumus sine revelatione evidenter cognoscere, utrum in nobis sit verum lumen, laetitia et pax, an apparentia et sophistica ut in deceptis a diabolo, nec an peccatum displiceat finaliter propter deum; et ideo generant in nobis coniecturam, non evidentem notitiam. — Aus ähnlichen Gründen kann auch die Hochscholastik nur eine mutmaßliche Gewißheit zugestehen; vgl. Seeberg, DG 3, S. 477ff. Bonaventura, Sent. I d. 17, p. 1, a. un., q. 3, co. (ein

finden läßt, daß es sich dabei um echte, sittlich reine Erfahrungen handelt, darf sich doch darauf die Vermutung stützen, daß wir darin Wirkungen der Gnade spüren, oder ockhamistisch gesprochen: daß wir in diesem sittlichen Sein von der Gnade angenommen sind. Für Luther ist das kein Ausweg aus dem Dilemma, weil im Blick auf die Folgen an dem Gedanken des »facere quod est in se« nichts gebessert ist. Die Gnadengewißheit entspringt auch hier aus einer Selbstgewißheit des Menschen[344]. Die scholastische Unterscheidung zwischen eindeutiger und mutmaßlicher Gewißheit läßt Luther unbeachtet. Denn er merkt offenbar, daß die mutmaßliche Gewißheit, wenn sie wirklich Gewißheit sein und vor Ungewißheit und Verzweiflung bewahren soll, ebenso wie die eindeutige Gewißheit auf dem Grunde des moralischen Selbstbewußtseins zur Selbstsicherheit führt. Die Selbstsicherheit, die sich notwendigerweise einstellen muß, wenn der Mensch auf sein eigenes Tun als Bedingung zum Heil verwiesen wird, ist aber in Wahrheit nicht ein Zeichen der Gnade, sondern des Zornes Gottes. Mit dem selbstvermessenen Tun des Seinen entfernt sich der Mensch nur noch weiter von der Gnade, statt sich ihr zu nähern. In der Meinung, seine Werke seien Gott angenehm, verliert er die Gottesfurcht, und in der trügerischen Annahme, daß Gott seine Gnade dem nicht verweigert, der sich dafür nach dem Maße seiner Kräfte disponiert, weiß er sich nicht mehr auf die reine, unverfügbare Gnade Gottes angewiesen. Im Gegenteil: er meint, jetzt solche Verfügung über die Gnade zu haben, daß er in der Kausalverbindung zwischen Disposition und Gnadeneingießung einen Freibrief sieht, nach Belieben unangefochten zu sündigen, weil er sich aus eigener Freiheit dann auch wieder den Zugang zur Gnade verschaffen könne[345]. Die Gnade läßt sich indessen nur von denen finden, die in der Furcht Gottes nach ihr seufzen, die zu Gott um Gnade flehen, weil sie nicht selbstsicher auf ihr eigenes Wollen und

---

signum ist die mortificatio concupiscentiae et moris vani sive mundani); Sent. IV d. 20, p. 1, dub. 1 (der dolor poenitentiae als signum); Sent. III d. 23, dub. 4. Thomas, STh I II q. 112, a. 5, co.

[344] WA. 56; 503, 21ff. 502, 19ff. (14ff.) (503, 1ff.); vgl. WA. 57 II; 89, 11ff. Diese Stellen liegen auch dem Folgenden zugrunde.

[345] WA. 56; 503, 4ff.

Tun vertrauen, sondern wissen, daß sie aus sich nichts tun können[346]. Dieses Wissen und die Erkenntnis, daß sie immer der Sünde verhaftet bleiben, treibt sie in den timor und in die humilitas. Dann fragen sie nicht mehr in Selbstvermessenheit nach einer bestätigenden Gnade, indem sie als sittliche Vorleistung das Ihre tun und doch nur das Ihre suchen; vielmehr suchen sie in der Demut eine umwandelnde, befreiende Gnade, d. h. indem sie die Niedrigkeit, das Nichts ihrer selbst auf sich nehmen, strecken sie sich im Glauben aus nach der Gnade Gottes, die den Sünder rechtfertigt, setzen sie ihre Hoffnung auf Christus, tun und suchen sie nicht das Ihre, sondern das, was Gottes und Christi ist. Die Furcht Gottes, das Selbstverständnis der Buße, ist selber nun schon das Zeichen der Gnade[347]. Denn in dieser Weise kann die Gnade nur suchen, wer bereits von der Gnade und von der Liebe erfaßt ist.

Die Grundlage aller Kritik Luthers an der scholastischen Ansicht vom sittlichen Vermögen des Menschen liegt in der Negation der in der Scholastik vorausgesetzten Freiheit des Willens, sich für oder wider das peccatum mortale zu entscheiden. Diese Freiheit fehlt dem Willen nach Luthers Meinung, da der Wille in der bleibenden Erbsünde auch immer Knecht und Gefangener der Sünde ist und mit innerer Notwendigkeit Todsünde begeht[348]. Der Mensch ist zum »faulen Baum« (Mt. 7, 18) geworden und kann nur noch Böses wollen und tun[349]. Darum ist das liberum arbitrium eine res de solo titulo: ein leerer Begriff[350]. Zur Abwehr von Mißverständnissen muß allerdings gesagt werden, daß hier von der Freiheit des Willens nur im Hinblick auf die Frage gesprochen wird, ob der Wille sich zu verdienstlichen

---

[346] WA. 56; 503, 13ff. 502, 27ff.; vgl. WA. 1; 360, 34ff. (25ff.) Disp. Hdbg. th. 16.

[347] WA. 56; 504, 1f.

[348] WA. 1; 359, 33ff. Disp. Hdbg. th. 13 365, 22ff. Disp. Hdbg. (Entw.) WA. 56; 385, 15ff. WA. 1; 147, 38ff. Quaest. de vir. 2, 1 (vgl. 147, 10ff.) WA. 1; 224, 15ff. Disp. c. schol. theol. th. 5ff.; vgl. Anm. III 297ff. 303f.

[349] WA. 1; 224, 13f. Disp. c. schol. theol. th. 4 WA. 1; 148, 16ff. Quaest. de vir. 2, 2; vgl. WA. 1; 371, 23 Disp. Hdbg. (Entw.).

[350] WA. 1; 359, 33 Disp. Hdbg. th. 13.

Akten frei entscheiden kann[351]. Diese Freiheit bestreitet Luther. Dabei räumt er die Möglichkeit eines moralisch tugendhaften Verhaltens ein. Doch selbst unter der virtus moralis verbirgt sich unausweichlich die Sünde in der Gestalt des auf eigenen Ruhm bedachten Hochmutes, der eifrig auf gute Leistungen aus ist, oder in der Gestalt einer geheimen Traurigkeit darüber, zu guten Werken verpflichtet zu sein und nicht das ungestraft tun zu können, was die Lust eingibt[352]. So sündigt der Mensch selbst in den guten Werken, die er aus seinem Willen und mit gutem Vorsatz tut. Den Einwand, daß der Wille dann womöglich von Gott zur Sünde gezwungen werde, wenn er nicht frei zwischen Gut und Böse wählen kann, läßt Luther nicht gelten. Denn der Wille ist immer er selbst und wird seines eigenen Wollens nie beraubt. Er ist ja aber gerade willentlich mit sich selbst, mit seinen eigenen Kräften in der unausweichlichen Sünde. Sein unvermeidlich verkehrtes Wollen ist sein eigenes Wollen und ist darum nicht erzwungen, sondern frei: es ist in der Unausweichlichkeit frei[353]. In seinem in sich freien Wollen kann der Wille nur das Böse wollen und ist unfähig, sich zum Guten zu wenden. Allein die Gnade kann ihn von der Knechtschaft der Sünde, von der Unausweichlichkeit seines verkehrten Wollens befreien, so daß er in Wahrheit frei ist[354].

Mit der Kritik an den natürlichen Möglichkeiten des Willens verbindet sich auch die an der natürlichen Kraft der praktischen Vernunft, wie auch in der Tradition die Ansichten über die voluntas und die ratio einander entsprechen. Seine kritische Position gegenüber der traditionellen Auffassung von dem natürlichen Vermögen der praktischen Vernunft formuliert Luther in der Disputatio contra scholasticam theologiam in dem knappen Urteil, daß der Mensch von Natur aus weder einen guten Willen

---

[351] WA. 1; 365, 32ff. Disp. Hdbg. (Entw.) WA. 56; 385, 13f. 19ff.

[352] WA. 1; 226, 3ff. Disp. c. schol. theol. th. 37f. Vgl. WA. 56; 502, 24ff.

[353] WA. 56; 502, 16ff. WA. 1; 366, 15ff. (365, 26f.) Disp. Hdbg. (Entw.) WA. 1; 147, 38f. 148, 6ff. Quaest. de vir. 2, 1. Vgl. Anm. III 304.

[354] WA. 56; 385, 18f. WA. 1; 366, 20ff. Disp. Hdbg. (Entw.); vgl. die Zitierung von Joh. 8, 36 WA. 1; 148, 3 Quaest. de vir. 2, 1 WA. 1; 359, 37 Disp. Hdbg. th. 13.

noch eine richtige Weisung der praktischen Vernunft besitze[355]. Es ist also nicht nur so, daß der Wille von sich aus unvermögend ist, sich mit einer richtigen Vorschrift der Vernunft in Einklang zu bringen, sondern auch die Vernunft selbst vermag nicht die richtige Weisung zu geben. Im Entwurf zur Heidelberger Disputation beruft sich Luther für seine Kritik an der natürlichen Kraft der Vernunft auf einige Bibelstellen, die in der Tradition außer acht gelassen oder zurechtgebogen worden sind. Das Verbot Prov. 3, 5 »Ne innitaris prudentiae tuae« verurteilt allgemein jedes dictamen rationis und gilt nicht nur teilweise oder zeitweilig[356]. Was die natürliche Vernunft dem Menschen vorschreibt und was in menschlichen Augen Weisheit ist, verwirft Gott, weil es den Menschen nicht in den Gott geschuldeten Gehorsam nimmt. Nicht nur »religiös« neutral, sondern im Urteil Gottes geradezu verdammt sind die cogitationes hominum (Ps. 93, 11), die Gedanken, die der Mensch aus sich selbst und nicht nur aus einer bösen Neigung hat[357]. Wie Luther auf der Seite des praktischen Gehorsams unbedingt bestreitet, daß der Mensch außerhalb der Gnade von sich aus Werke vollbringen könne, die sittlich gut, aber religiös neutral, also weder sündhaft-verdammlich noch verdienstlich sind[358], so leugnet er auch, daß die praktische Vernunft Weisungen geben könne, die zwar nicht zum verdienstlichen, religiösen Gehorsam, wohl aber zu einem neutralen Gehorsam der moralischen Gesetzeserfüllung verpflichten. Die natürliche Weisung der praktischen Vernunft verhilft dem Menschen überhaupt nicht zur Gerechtigkeit. Wie könnte

---

[355] WA. 1; 225, 37 Disp. c. schol. theol. th. 34; vgl. 224, 17ff. 30ff. (th. 6f. 14f.).

[356] WA. 1; 372, 17ff. Disp. Hdbg. (Entw.). Vogelsang (z. St. = BA. 5; 400, 30ff.) macht darauf aufmerksam, daß die Stelle in der traditionellen Exegese »particulariter« verstanden worden ist. Er verweist noch auf eine ähnliche Äußerung Luthers WA. 1; 138, 20ff. Pr. 24. 2. 1517, wo Luther eine abschwächende Interpretation von Mt. 11, 25 kritisiert (vgl. bei Vogelsang z. St. = BA. 5; 424, 14ff. die Auslegung der Glossa interl. und Lyras).

[357] WA. 1; 372, 7ff. Disp. Hdbg. (Entw.). Zum Begriff der mala inclinatio vgl. Biel, Sent. II d. 28, q. un., a. 3, dub. 2, N (zitiert Anm. III 324).

[358] Vgl. Anm. III 331.

das auch möglich sein, wenn nicht einmal die lex dei selber, die doch heilig, unbefleckt, wahr und gerecht ist, den Gehorsam bewirkt, obwohl sie dem Menschen als Hilfe zur Gerechtigkeit noch über seine natürlichen Kräfte hinaus gegeben worden ist? Um so weniger kann der Mensch aus sich selbst das Gute erkennen und es tun[359].

Zu dieser radikalen Kritik hat sich Luther erst allmählich durchgerungen. In der Röm.-Vorlesung ist noch zu merken, wie Luthers Auseinandersetzung mit den traditionellen Begriffen der praktischen Vernunft, vor allem auch mit dem Begriff der syntheresis, schärfere Konturen gewinnt. Luther widerspricht auch hier schon ausdrücklich der Behauptung, daß der Wille ex puris naturalibus sich dazu aufschwingen könne, Gott über alles zu lieben[360]. Die vom Ockhamismus zur Begründung angeführten Sätze, daß einerseits der Intellekt von sich aus Gott als das zu höchst zu liebende Gut erkennen kann, und daß anderseits der Wille alles, was der Intellekt als verpflichtend erkennt, auch aus eigener Kraft vollziehen kann, greift Luther hingegen nicht direkt an[361]. Diese beiden Voraussetzungen läßt er an sich offenbar noch bis zu einem gewissen Grade gelten. Zu verwerfen ist vor allem der aus ihnen gezogene Schluß. Luther will daraus eine andere Konsequenz ableiten: Der Wille kann nach dem Diktat des Intellektes lediglich wollen, daß Gott über alles geliebt werde, was nicht heißt, daß er tatsächlich auch Gott über alles lieben könne, wie es von ihm gefordert wird. Der Wille spricht seinerseits nur ein recht schwaches, unbedeutendes Ja zu der erkannten Pflicht, ohne doch das Geforderte selbst leisten zu können; lediglich eine voluntatula voluntatis, nicht aber die geforderte voluntas kann der Mensch aus sich erzeugen. Er bringt es bestenfalls zu einem kraftlosen Verlangen nach dem Gehorsam; den Gehorsam des Willens selber kann er jedoch nicht leisten[362].

---

[359] WA. 1; 356, 6ff. Disp. Hdbg. th. 2; vgl. 355, 30ff. (th. 1).

[360] WA. 56; 359, 12ff.

[361] WA. 56; 359, 14ff.; vgl. Anm. III 299 die ockhamistische Argumentation.

[362] Zu WA. 56; 359, 19ff. (tenuis motus, voluntatula voluntatis) vgl. WA. 56; 275, 21f. (parvulus motus).

Die damit ausgesprochene Bereitschaft des Willens zum Guten, die von Natur aus vorhanden ist, kann Luther auch als Tendenz zum Guten unter dem Begriffe der syntheresis anerkennen[363]. Es handelt sich um eine sehr kleine, schwache Bewegung des Willens hin zu Gott, zu der der Wille von sich aus fähig ist. Gänzlich verkehrt wäre es aber, diesen parvulus motus einer Hinneigung zu Gott und zum Guten mit einem Akt der Gottesliebe zu identifizieren. Denn entscheidend bleibt, daß der Mensch als ganzer noch voller Begierden ist. Ihnen gegenüber fällt jener motus parvissimus überhaupt nicht ins Gewicht. Gottes Gesetz fordert den ganzen Menschen; es befiehlt den totalen, von aller Selbstsucht freien Gehorsam und nicht nur einen behinderten und eingeschränkten Gehorsam, der in Wahrheit gar keiner ist. Aufs Ganze gesehen, d. h. im Hinblick auf den völligen und freiwilligen Gehorsam, ist der Wille immer zum Bösen geneigt, mag er auch im einzelnen aus dem Streben der syntheresis heraus etwas Gutes wollen und tun[364]. So schrumpft der für die syntheresis noch freigehaltene Raum zu unbedeutender Größe zusammen, sobald der Mensch als ganzer ins Auge gefaßt wird. Angesichts der Forderung nach dem totalen Gehorsam verliert sie jedes Gewicht, wenn man nicht sogar sagen soll, daß der parvulus motus in deum in seiner Beschränkung gar kein auf Gott gerichteter Akt des liebenden Wollens ist, sondern höchstens ein Verlangen danach[365].

Bestimmter und schärfer ist Luthers Kritik dort, wo er auf den Begriff der praktischen Vernunft noch näher eingeht. Im Scholion zu Röm. 8, 3 polemisiert er gegen die Ansicht, daß der Mensch von Natur aus das Gute im allgemeinen mit seiner Vernunft erfasse und auch mit seinem Willen intendiere, während

---

[363] WA. 56; 275, 19ff. Die syntheresis erscheint bei Luther, wenigstens in diesem Zeitraum, nicht nur als ein Phänomen des Willens (WA. 56; 275, 29ff. 237, 5ff.), sondern auch der praktischen Vernunft (WA. 56; 177, 14f.): WA. 9; 99, 39f. 100, 3 (lies: Syntheresis; vgl. BA. 5; 307, 26) 103, 25ff. (affektiv) Randbem. zu Tauler WA. 1; 32, 1ff. 36, 11ff. Pr. 26. 12. 1516. — Zum scholastischen Verständnis des Begriffes vgl. Seeberg, DG 3, S. 422ff.

[364] WA. 56; 237, 2ff.; vgl. die vorangehenden Ausführungen der Scholie.

[365] WA. 56; 359, 19ff. (vgl. Anm. III 362).

ihm erst im Hinblick auf das Gute im einzelnen das Erkennen und Wollen fehle[366]. Im Gegenteil muß man sagen, daß der Mensch das Gute wohl »in particulari«, aber gerade nicht »in universali« kenne und wolle. Das bonum in particulari ist dabei nicht ein neutraler Einzelwert innerhalb einer umfassenden Wertordnung, deren allgemeine Prinzipien der Mensch nicht erkennt und erstrebt, obwohl er ihre Einzelerscheinungen richtig erfaßt. Vielmehr erkennt und erstrebt der Mensch immer nur das einzelne Gut, weil er in seinem Erkennen und Wollen nur sich selbst im Auge hat, nur das, was sein Gut ist. Er sieht von Anfang nur darauf, ob etwas für ihn selbst gut, ehrbar und brauchbar ist, jedoch nicht darauf, ob es das für Gott und seine Mitmenschen ist. So kennt er nur ein partikulares Gut. Das universale Gut bleibt ihm verschlossen, weil es für ihn unmöglich ist, die Welt als Gottes Schöpfung und als die Mitwelt der anderen zu erkennen und zu wollen. In seiner Verkrümmung in sich selbst sieht er nicht das Universale als das, was anderer Teil ist, sondern nur das Partikulare und Individuelle, also das, was er ungeteilt für sich selbst haben will. Er sucht in allem, im Geistlichen wie im Leiblichen, sich selbst und erkennt und erstrebt alles in der Selbstbezogenheit[367]. Was hilft es also, daß man soviel von der lex naturae fabelt, die dem Menschen als sittliches Ordnungsprinzip von Natur aus eingegeben sei? Und ist es nicht wie ein unreiner »philosophischer Mundgeruch« im Munde des Theologen, wenn er mit Aristoteles davon redet, daß die Vernunft immer zum Besten, zu den höchsten Gütern hindränge[368]? Es mag ja durchaus sein, daß allen Menschen die lex naturae bekannt ist, und daß der praktischen Vernunft dieses Streben nach höchsten Werten innewohnt. Was bedeutet

---

[366] WA. 56; 365, 28ff.

[367] WA. 56; 356, 1ff.; vgl. 460, 32ff. (30ff.): die ignorantia boni et mali besteht darin, daß jeder das für ein bonum hält, was ihm gefällt, und für ein malum das, was ihm mißfällt.

[368] WA. 56; 355, 13f.; vgl. Arist., Eth. Nic. 1, c. 13; 1102b 13f. (n. 148 Spiazzi): Recte enim et ad optima deprecatur ratio. Das wird in der Scholastik auf die syntheresis bezogen. Vgl. auch Anm. III 324 in dem Zitat aus Biel, Sent. II dist. 28, q. un., a. 3, dub. 2, N. Bei Luther außer an dieser Stelle: WA. 56; 237, 6 275, 20 9; 103, 25 139, 26 1; 32, 3 426, 26 3; 94, 17.

das Streben der Vernunft, wenn es sich in einer grundsätzlich verkehrten Richtung bewegt? Der Theologe hat davon zu reden, wie es sich nun tatsächlich verhält, daß die Vernunft das Gute immer nur in der Weise intendiert, wie es uns zusagt, und nicht so, wie es Gott von uns fordert. Die Vernunft sucht sich selbst und das Ihre, aber nicht Gott[369]. Auch sie ist in sich selbst verkrümmt. Will man schon der Vernunft ein gewisses Licht der Erkenntnis zugestehen, so ist dieses Licht doch in Wahrheit Finsternis wegen der Selbstbezogenheit, in der es alles dem Menschen erscheinen läßt[370]. Wie unlöslich die Vernunft an der curvitas des Affektes teilhat, zeigt sich, wenn man den Menschen als ganzen sieht in der ihn total bestimmenden Weise zu existieren, und das ist nun eben die verkehrte Weise der Selbstbezogenheit[371]. Weil die curvitas nicht ein peripheres Gebrechen, sondern die Verderbnis seiner ganzen Natur ist[372], bringt dem Menschen ein Rückgriff auf seine natürlichen Kräfte keinerlei Hilfe. Es bedarf einer Hilfe von außen, damit er das Gute im allgemeinen wie im einzelnen in der richtigen Weise erkennen und wollen kann. Der Mensch ist auf das Licht der Gnade in der fides und auf die befreiende Macht der Gnade in der caritas angewiesen[373]. Das Licht der Gnade steht zu dem Licht der Natur nicht in einem komparativen Verhältnis, sondern verhält sich zu ihm wie das Licht zu der Finsternis[374]. Denn die Erleuchtung des Glaubens verstärkt nicht in übernatürlicher Weise das na-

---

[369] WA. 56; 355, 15ff. (19ff.).

[370] WA. 56; 356, 18ff. 357, 13ff.

[371] Zur curvitas der Selbstbezogenheit (WA. 56; 356, 5f. 7 357, 12) vgl. WA. 56; 258, 27f. 305, 5f. 325, 8ff. 304, 25ff. 361, 18ff. 413, 7ff. 433, 23 518, 15ff. (57 III; 109, 8) (1; 110, 20ff.).

[372] WA. 56; 356, 7; vgl. Anm. III 302.

[373] WA. 56; 356, 8ff. 355, 17f. 24ff. (19ff.).

[374] WA. 56; 356, 18ff. (im Folgenden wird in einem dreistufigen Gedankengang die gratia mit der natura konfrontiert; als deren entgegengesetztes Wesen erscheinen praktisch das aktuale Wollen der caritas einerseits und der concupiscentia anderseits). Es dürfte sich erübrigen, noch darauf hinzuweisen, daß die concupiscentia für Luther das unausweichlich verkehrte, selbstsüchtige Wollen des Willens selbst ist und nicht nur (nach dem traditionellen Verständnis) der niedere sinnliche Trieb, der den Willen im Gebrauch seiner wesenhaften Freiheit und im Vollzug seines an sich guten Wollens behindert (vgl. Anm. III 324).

türliche Sehvermögen der Vernunft. Vielmehr erleuchtet der Glaube durch den Wandel des Selbstverständnisses in der Art, daß der Mensch in den Gütern nicht mehr das Seine sieht, sondern das, was Gottes und des anderen ist. Daß die Vernunft von sich aus die Güter nicht so sehen kann, ist ihre Finsternis, die dem Licht des Glaubens weichen muß. Ebensowenig überhöht die Gnade die Natur. Denn beide stehen im absoluten Gegensatz zueinander. Wenn Luther von der gratia redet, denkt er nicht an eine habituale, übernatürliche Qualität, sondern an eine aktuale Macht, die in spezifischer Weise als caritas angesprochen wird. Auf der entgegengesetzten Seite hat er bei der natura die sie beherrschende, aktuale Macht der concupiscentia im Blick, nicht aber etwas Seiendes an und für sich. Die caritas befreit den Menschen — psychologisch gesehen: den affectus — von den Fesseln, die ihn an sich selbst binden; sie befreit von der Selbstsucht, die alles natürliche sittliche Vermögen des Menschen in Sünde und Ungehorsam verkehrt. In ihr erfüllt der Mensch das Gesetz, indem er die Güter nicht mehr auf sich selbst, sondern allein auf Gott bezieht, in ihnen nicht mehr sich selbst und das Seine sucht, sondern das, was Gottes und des anderen ist.

An Hand einiger Thesen der Disputatio contra scholasticam theologiam sollen einige Grundgedanken dieses Kapitels noch abschließend in vier Punkten zusammengefaßt und entfaltet werden.

1. Die caritas ist der absolute Ermöglichungsgrund für jeden Akt der selbstlosen, »freundschaftlichen« Liebe zu Gott. Denn wenn der Mensch aus seinem natürlichen sittlichen Vermögen Gott über alles lieben könnte, wäre die caritas überflüssig. Dann wären wir nicht darauf angewiesen, daß die Gnade Gottes in der Liebe über uns Gewalt gewinnt[375].

2. Darum ist die Ansicht zu verwerfen, daß sich der Mensch durch einen frei erweckten Akt der Gottesliebe auf den dann unfehlbar folgenden Gnadenempfang vorbereiten könne. Die ockhamistische Meinung, daß nach der potentia dei absoluta die innere Kausalverbindung zwischen der Disposition und der

[375] WA. 1; 228, 24f. Disp. c. schol. theol. th. 92 (93); vgl. th. 20. 26.

Gnadeneingießung aufgehoben werden könne, daß also ein Akt der Gottesliebe sogar ohne die ihm sachlich, aber nicht zeitlich folgende Gegenwart der Gnade denkbar sei, diese Meinung verurteilt Luther nicht deshalb, weil er für eine unbedingte, in dem Wesen der Dinge und nicht nur in der potentia dei ordinata begründete Verknüpfung von Vorbereitung und Gnadenempfang ist, sondern weil die Gnade überhaupt erst jeden Akt der Gottesliebe bewirkt[376].

3. Die Gnade wird dem Menschen nicht als in sich ruhende Qualität verliehen. Sie ist vielmehr der lebendige und tätige Geist Gottes, der nur in der Bewegung der Liebe selbst zugegen ist. Die scholastische Konsequenz aus dem Begriff der in sich ruhenden Qualität lehnt Luther ab: Die Scholastik muß bei ihrem Gnadenbegriff betonen, daß das bloße Vorhandensein der habitualen Gnade nicht genüge, um einem Akte verdienstlichen Charakter zu geben. Da nämlich auch während der Inhärenz der Gnade läßliche Sünden begangen werden können, wären selbst diese läßlichen Sündenakte verdienstlich, wenn der Gnadenhabitus schon durch seine Gegenwart an sich das menschliche Handeln verdienstlich machte. Deshalb seien nur die Akte verdienstlich, die unter effektiver Mitwirkung der Gnade hervorgebracht werden. Dem stellt Luther die These entgegen, daß das Vorhandensein, die »Koexistenz«, der Gnade für die Verdienstlichkeit der Handelns hinreiche. Das soll besagen: Wenn die Gnade gegenwärtig ist, wirkt sie immer als der lebendige, tätige Geist aus sich selbst heraus das löbliche Handeln und muß dazu nicht noch in besonderer Weise beansprucht werden. Die

---

[376] WA. 1; 227, 2f. Disp. c. schol. theol. th. 55 (56). Zu der damit angegriffenen Ansicht Biels vgl. die nächste Anm. (377). Vogelsang verweist z. St. (BA. 5; 324, 18f.) auf d'Ailly, Sent. I, q. 9, a. 2, concl. 2, J: aliquis potest esse amicus dei de potentia absoluta non habendo aliquam qualitatem infusam, quae sit caritas vel gratia. Vgl. Ockham, Sent. I d. 17, q. 2, D (Responsio auctoris): non includit contradictionem aliquem actum esse meritorium sine omni tali habitu supernaturali formaliter inhaerente . . . sicut deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tamquam meritorium, quando elicitur ab habente caritatem, ita de potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis, etiam si non infundat caritatem. — Diese ockhamistische Auffassung verwirft Luther WA. 1; 227, 4 Disp. c. schol. theol. th. 56 (57).

Gnade ist nur aktual gegenwärtig. Andernfalls wäre ihre Gegenwart bedeutungslos[377].

4. Wegen der völligen Verkehrung alles menschlichen Wollens durch die Selbstsucht wird die gratia oder caritas nicht, wie man in der Scholastik (vor allem im Ockhamismus) meint, dazu gegeben, damit die von Natur aus möglichen und in sich richtigen Akte der Gottesliebe leichter und häufiger hervorgebracht werden können, sondern darin liegt ihr Zweck, daß der Wille in der selbstlosen Liebe auf Gott gerichtet wird und nicht womöglich auch Gott in der verkehrten, selbstsüchtigen Weise liebt. Denn der Mensch will und liebt von sich aus wohl das Gute, tut das aber doch immer in der verderblichen Selbstbezogenheit[378]. Die gratia oder caritas ist also dergestalt der Er-

---

[377] WA. 1; 226, 32ff. Disp. c. schol. theol. th. 54—56. Diese Thesen richten sich direkt gegen Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 3, dub. 2, prop. 3, R: gratia praecedit actum natura in ratione meriti. Unde si amanti deum super omnia non infunderetur gratia, quod fieri posset per dei potentiam absolutam, actus ille amoris amicitiae, licet esset moraliter bonus et omnibus circumstantiis moralibus (etiam circumstantia finis) sufficienter vestitus, non tamen esset meritorius. Ad actum enim omne meritorium non sufficit coexistentia gratiae; alioquin venialia peccata essent meritoria; sed requiritur, quod gratia concurrat effective. Ex quo videtur sequi, quod peccator disponens se ad gratiam eliciendo hunc actum dilectionis dei super omnia non meretur sed bene continuando eum. Patet, quia eius elicitio praecedit gratiam natura et per consequens non elicitur ex gratia. Continuationem autem eius praecedit gratia et ad eam inclinat, ergo est meritoria. Zur Unterscheidung zwischen der habitualen Gratifikation durch Gnade und ihrer aktualen Mitwirkung mit dem freien Willen vgl. Biel, Sent. II d. 26, q. un., a. 1, not. 2, C; ebd. d. 27, q. un., a. 1, not. 1, A. Dem entspricht die Unterscheidung zwischen der caritas assistens und der caritas imperans, z. B. Sent. III d. 26, q. un., a. 3, dub. 6, R (zitiert Anm. III 233).

[378] WA. 1; 228, 20off. Disp. c. schol. theol. th. 90f. (91f.). Die beiden Thesen richten sich gegen Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 3, dub. 4, U: actus amoris amicitiae dei super omnia est semper rectus, nec potest aliquando esse distortus. Unde dicit Scotus, quod diligere deum super omnia est actus de se rectus, cuius rectitudo per se nota est, sicut rectitudo primi principii in operabilibus; et in II d. 6, q. 2 ait: Deus non potest inordinate amari ex amicitia, quia est tale amabile, quod ex sola ratione sui, ut obiectum est, dat completam rationem bonitatis actui complete intenso. Et probatur etiam ratione, quia actus amoris amicitiae dei non potest excedere nec deficere, et hoc nec ratione obiecti, nec ratione

möglichungsgrund der Liebe, daß sie das in sich selbst verkrümmte, selbstsüchtige Wollen und Lieben des Menschen in ein selbstloses Wollen und Lieben wandelt.

7. Die Erfüllung des Gesetzes durch die caritas

Luthers Verständnis der Begriffe gratia und caritas soll nun in dem Bereiche untersucht werden, wo Luther — meist in der Auseinandersetzung mit der ockhamistischen Ansicht — die Frage behandelt, ob der Mensch von sich aus das Gesetz erfüllen könne, und inwiefern die caritas die Erfüllung des Gesetzes sei. Um sowohl das natürliche sittliche Vermögen des Menschen in seiner praktischen Vernunft und in seinem freien Willen als auch die Notwendigkeit der Gnade behaupten zu können, unterscheiden die Ockhamisten zwei Arten der Erfüllung des Gesetzes: Aus eigener Kraft kann der Mensch das Gesetz »dem Tatbestand nach« (secundum substantiam facti), aber erst durch die Kraft der Gnade oder der Liebe auch »nach dem Willen des Gesetzgebers« (secundum intentionem praecipientis) erfüllen[379]. Ein

actus vel modi ... negetur consequentia, quod superflueret habitus caritatis, quia habitus non solum ponitur, ut dirigat voluntatem in actu, ne erret a regula rationis rectae, sed etiam ut frequentius actum eliciat, ut etiam facilius eliciat, nec impedientibus ab eliciendo cedat, atque ut expeditius et delectabilius eliciat. (Randbem. Luthers, S. 16 Degering: Et hoc Pelagius dixit. Ergo facile non elicit sine gratia, ubi est natura? Nonne naturale est voluntati velle et bonum amare? Ecce directio datur nostris viribus, facilitas deo.) Weiter heißt es vom habitus caritatis: Licet non dirigat, ne sic amando erret circa amorem amicitiae dei, verum quia caritas etiam inclinat ad diligendum seipsum et proximum propter deum et in deo, circa quem actum potest contingere error, et ergo circa illum actum dilectionis proximi potest dirigere voluntatem. Dazu die Randbemerkung Luthers (S. 16 Degering): Ubi est ergo recta ratio? Immo caritas dirigit in dilectione proximi, sed natura in dilectione dei. Vide portenta.

[379] Biel, Sent. III d. 37, q. un., a. 3, dub. 1, P (zitiert bei Holl 1, S. 174, Anm. 1); Sent. II d. 28, q. un., a. 1, not. 4, H: impletio praeceptorum dei dupliciter accipi potest: Uno modo quantum ad substantiam actus praecepti. Sic audiens missam in die dominica, subveniens parentibus, dans eleemosynam in extrema necessitate constituto, etiam quacumque intentione hoc faciat, implet praeceptum faciendi actum prae-

Hauptargument, um die Möglichkeit der materialen Erfüllung des Gesetzes zu bekräftigen, lautet: Die Erfüllung des Gesetzes muß von Natur aus möglich sein; denn Gott kann nicht Unmögliches vom Menschen verlangen. Der unter dem Namen des Hieronymus umlaufende, tatsächlich aber von Pelagius stammende Satz: »Maledictus, qui dicit deum aliquid impossibile praecepisse« wird in diesem Zusammenhang gerne zitiert[380].

cepti. Alio modo fit impletio praecepti quantum ad intentionem praecipientis. Intendit autem deus praecipiens in omni praecepto, ut illud observando mereamur ad vitam aeternam ingredi secundum illud Mt. 19, 17: »Si vis ad vitam ingredi serva mandata«. Ebd. a. 2, concl. 3, K: Homo per liberum arbitrium ex suis naturalibus potest divina praecepta quoad actus substantiam implere, sed non ad intentionem praecipientis, quae est consecutio salutis nostrae . . . quia ad finem seu intentionem praecipientis nullus agere potest sine gratia. Ad hunc enim finem non agitur nisi per opera meritoria, quae praesupponunt gratiam. Vgl. Sent. II d. 27, q. un., a. 1, not. 1, A (zur substantia actus — das ist die sittliche bonitas, quae est rectitudo seu conformitas actus ad rationem rectam secundum dictamen prudentiae vel fidei — muß die gratia oder caritas als habituales Formprinzip hinzutreten, wenn das Handeln religiös verdienstlich sein soll). — Bereits die Hochscholastik unterscheidet zwischen einer doppelten impletio legis (bzw. zwischen einer doppelten obligatio); Bonav., Sent. III d. 37, a. 1, q. 2 (zu Mt. 19, 17 vgl. ad 2: dieses Wort besagt, daß der Mensch zu den opera meritoria nur nach der obligatio conditionalis verpflichtet ist, videlicet si vult ingredi ad vitam); Thomas, STh I II q. 100, a. 10; ebd. q. 109, a. 4. Zur Sache (in der Scholastik und bei Luther) vgl. Holl 1, S. 173f. 177. 211ff.

[380] Das Wort stammt aus dem Libellus fidei Pelagii ad Innocentium (n. 10; ML 45, 178: Execramus etiam eorum blasphemiam qui dicunt, impossibile aliquid homini a deo praeceptum esse). Diese Schrift des Pelagius wird unter den Briefen des Hieronymus (ep. 16) mit dem Titel »Symboli explanatio ad Damasum« überliefert (vgl. ML 30, 176). Sie ist aber auch in die pseudo-augustinischen Sermone eingereiht worden (serm. supp. 236; ML 39, 2181ff.). Der Gedanke begegnet noch einmal bei Pelagius, ep. 1 ad Demetriadem, c. 16 (ML 30, 30f.). — Zur mittelalterlichen Verwendung des Wortes vgl. Lomb., Sent. II d. 36, c. 6, n. 8. Bonav., Sent. I d. 47, a. un., q. 4, arg. c; Sent. II d. 28, dub. 3; Sent. III d. 20, a. un., q. 4, arg. 2; ebd. d. 27, a. 2, q. 6, arg. b; ebd. d. 37, a. 1, q. 2, arg. a. Thomas, STh I II q. 109, a. 4, arg. 2 (ad 2); 2 II q. 33, a. 2, arg. 1; ebd. q. 44, a. 6, arg. 1. Biel, Sent. II d. 28, q. un., a. 2, concl. 2, K; Sent. III d. 27, q. un., a. 3, dub. 1, P. D'Ailly, princ. in Sent. I, concl. 2, prop. 5, G. Vgl. bei Luther WA. 56; 355, 5: Ego si dicerem impossibilia nobis praecepta, maledicerer.

Luther lehnt nicht nur den Grundsatz ab, daß nichts Unmögliches vom Menschen gefordert werden könne[381], sondern zieht auch die Konsequenzen aus seiner entgegengesetzten Position sowohl in der Zuspitzung des Prädestinationsgedankens als auch in der Radikalisierung des Gesetzesverständnisses und in der Vertiefung des Gnadenbegriffes. Ein hochmütiges Verkennen dessen, was die Sünde ist, bemerkt Luther bei der ockhamistischen Auffassung von der lex und von der gratia. Sonst hätte man einsehen müssen, daß das Gesetz nicht einmal secundum substantiam facti erfüllt werden kann[382]. Unter der »Substanz« des moralischen Verhaltens versteht man ja in der Tradition nicht bloß das äußere Werk, sondern auch das innere Verhalten des Willens, also im ganzen die Handlungen, die aus einem reinen Wollen des Guten und Ehrbaren entspringen. Von solchem Handeln kann man dann auch sagen, es geschehe propter deum, insofern die praktische Vernunft in dem Gesetz Gott, den Gesetzgeber, als das verpflichtende Prinzip des moralisch Guten und Ehrbaren erkennt und mit dem Willen bejaht. Schließlich zählt ja der Ockhamismus zu dem, was der Mensch aus seinem natürlichen sittlichen Vermögen leisten kann, sogar die Akte des diligere deum super omnia[383]. Was dem moralisch guten Verhalten nach der Intention des Gesetzgebers noch fehlt, um es religiös verdienstlich zu machen, ist der »rechtfertigende« habitus der gratia und caritas und die intentionale Ausrichtung alles Verhaltens auf Gott als das höchste, beseligende Gut, d. h. es fehlt neben dem übernatürlichen habitus der Liebe auch noch die im Liebesakt liegende Intention, alles um Gottes als des beseligenden Zieles willen zu tun und sich in Gott das ewige Leben zu verdienen[384]. Die moralische Erfüllung des

[381] WA. 56; 182, 29ff. (6f. 9ff. 14ff.); vgl. 355, 5ff. (274, 11ff.) 278, 25ff. 368, 21ff. (16ff.). Luther wendet sich auch dagegen, die unbedingte Forderung des Liebesgebotes in ihrer Unerfüllbarkeit abzuschwächen: WA. 1; 429, 23ff.; vgl. WA. 4; 324, 12ff. Zur scholastischen Erweichung des Liebesgebotes vgl. Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 1, not. 7, K (Randbem. Luthers, S. 13f. Degering); ebd. a. 3, dub. 1, P (Randbem. Luthers, S. 14 Degering). Holl. 1, S. 164.

[382] WA. 56; 279, 12ff.

[383] Vgl. S. 358ff.

[384] Vgl. Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 3, dub. 2, prop. 3, R (zitiert

Gesetzes in inneren Akten des Willens muß Luther verwerfen, da er dem Menschen die Möglichkeit abspricht, ex puris naturalibus Gott über alles zu lieben und das Gute in selbstloser Weise zu erkennen und zu wollen. Höchstens die »Erfüllung« des Gesetzes in äußeren Werken will Luther als Möglichkeit annehmen. Aber was ist damit schon gewonnen? Von impletio legis kann dabei im Ernst gar nicht die Rede sein. Denn das Wesen des Gehorsams wie der Sünde entscheidet sich im Willen. Luther ist auch nicht der Meinung, daß sich die Begriffe von Sünde und Schuld auflösen, wenn die Möglichkeit der impletio legis secundum substantiam facti bestritten wird. Ebensowenig hält er es für Gotteslästerung zu sagen: »Deus obligavit ad gratiam habendam, ergo ad impossibile«[385]. Das Gesetz fordert direkt und unbedingt den Gehorsam aus der Gnade und nicht nur ein dem Menschen mögliches moralisches Verhalten. Es stellt an den Sünder eine Forderung, die sein Vermögen unbedingt übersteigt. Damit werden die Begriffe von Gesetz und Gnade nicht ihrer Sinnhaftigkeit beraubt; sie werden vielmehr so erst richtig erfaßt. Wenn die obligatio ad gratiam habendam verstanden wird als sekundäre, nur bedingt gültige Forderung hinter der primären, unbedingt gültigen Forderung nach dem moralischen Gehorsam, wenn die Gnade erst in zweiter Linie und nur als zusätzliche Form zur vorhandenen moralischen Substanz ge-

---

Anm. III 377). Biel, Sent. II d. 27, q. un., a. 1, not. 1, A: secundum potentiam dei ordinatam ... ultra substantiam actus et omnes conditiones actus, quas experimur, scil. ultra delectationem et facultatem in agendo, bonitatem, quae est rectitudo seu conformitas actus ad rationem rectam secundum dictamen prudentiae vel fidei, ultra haec omnia creditur esse una conditio in actu ... scil. quod est acceptabilis deo ... acceptatione speciali, quae est ordinatio divina huius actus ad vitam aeternam tamquam meriti condigni ad praemium ... ad acceptandum naturam sufficit quod gratia insit principio operativa, scil. naturae seu voluntati, tamquam decor divinae complacens voluntati. Hoc autem non sufficit ad hoc, quod actus elicitus acceptetur. Alioquin enim habens gratiam non posset habere aliquem actum indifferentem nec peccare venialiter. Sed ultra requiritur, quod actus ille eliciatur secundum inclinationem talis habitus sive gratiae, ita quod gratia sit principium sive causa talis actus. Gratia autem non est principium aut causa partialis actus indifferentis aut peccati venialis.

[385] WA. 56; 278, 25f.

fordert wird, dann wird damit der Gnadenbegriff aufgelöst. Mit einer derartigen Forderung wird zur Last des Gesetzes noch eine weitere Last hinzugefügt. Die Gnade ist nicht mehr die Befreiung von der Last des Gesetzes, sondern eine neue, zusätzliche Auflage[386]. Das Heil wird noch einmal an ein Verdienst über die Erfüllung des Gesetzes hinaus gebunden. Und die Gnade, die das Heil selber sein sollte, wird zur zusätzlich geforderten Bedingung des Heils, so daß sie dem Menschen noch verhaßter wird als das Gesetz selbst. Statt Freude zu wecken, erregt sie nun Unwillen. In Wahrheit fordert das Gesetz nur den einen Gehorsam, den der in seiner Sünde gefangene Mensch nicht aus eigener Kraft leisten kann, zu dem ihm nur die Gnade verhilft. Allein die Gnade erfüllt das Gesetz, und zwar unbedingt. Die Forderung des Gesetzes ist nur eine, und die Erfüllung ist nur eine. Auf keiner Seite gibt es eine Zweistufigkeit. Das Gesetz fordert

---

[386] WA. 56; 279, 1ff. 274, 11ff. 355, 7ff. 57 II; 80, 17ff. (6ff.) WA. 1; 227, 6ff. Disp. c. schol. theol. th. 57ff. (58ff.) WA. 1; 468, 35ff. 469, 27ff. Dec. praec. Luthers Polemik richtet sich direkt gegen die nominalistische Auffassung bei d'Ailly, Sent. I q. 2, a. 2, concl. 1 (ad rat. 2), M: pono quattuor propositiones: Prima est quod nullus homo potest stante lege per pura naturalia implere praeceptum de dilectione dei super omnia. Patet, quia lex, quae est, iubet quod actus cadens sub praecepto fiat in gratia, quae est habitus supernaturalis. Ergo licet existens extra gratiam per sola naturalia possit diligere deum super omnia, non tamen implet praeceptum ad intentionem praecipientis nisi sit in gratia . . . Et ad hoc est determinatio ecclesiae, de consecratione d. 4, c. ult. (c. 156 = Denz. 105): »Qui dixerit quod sine gratia possumus mandata dei implere per liberum arbitrium, anathema sit.« Unde contrarium fuit haeresis plene ipsorum Pelagianorum etc. Secunda est quod nullus homo potest stante lege per pura naturalia recte agere meritorie. Et loquor de merito vitae aeternae. Patet ex prima; et ideo si quis per pura naturalia eliceret actum dilectionis dei super omnia, non esset sic meritorius etc. Tertia est quod nullus homo potest stante lege per pura naturalia sine gratia recte agere simpliciter et absolute . . . Quarta est, quod aliquis potest stante lege per pura naturalia sine gratia moraliter recte agere. Patet, quia per recte agere moraliter, nihil aliud intelligo nisi agere conformiter dictamini rationis, quam philosophi morales . . . vocassent rectam rationem. Sed constat, quod aliquis existens extra gratiam potest sic agere. — Biel gibt diese Ausführungen d'Aillys (mit Namensnennung) fast wörtlich wieder; Sent. III d. 27, a. 3, dub. 2, prop. 5, S.

zwar unerbittlich, was der Mensch von Natur aus nicht vollbringen kann; aber es fordert eindeutig und schmeichelt nicht mit einer leicht erfüllbaren Forderung, hinter der es hinterhältig noch eine zweite, nicht erfüllbare verborgen hält. Gott fordert vom Menschen nicht den Besitz der Gnade, sondern die Erfüllung des Gesetzes. Denn das Heil liegt nicht jenseits der im Gesetz begegnenden Wirklichkeit. Denen, die ihn in ihrer Ohnmacht, das Gesetz zu erfüllen, um Hilfe anrufen, denen schenkt Gott seine Gnade, damit sie in ihrer Kraft das Gesetz erfüllen. So ist die Gnade als die Erfüllung des Gesetzes das, was sie sein will: Hilfe und Trost[387], das heilsame Werk Gottes in seiner Endgültigkeit, wie das Gesetz die letztgültige Forderung Gottes ist, in der er den Menschen nach seinem Heil fragt. In der nominalistischen Theologie verliert die Gnade nicht nur den Charakter des eschatologischen Werkes Gottes, das den einen, unteilbaren Gehorsam und damit das Heil schafft; sie büßt auch ihre absolute Notwendigkeit ein[388]. Wenn der Mensch aus eigener sittlicher Kraft das Gesetz secundum substantiam facti erfüllen kann, so daß es nur noch an einer übernatürlichen, religiösen Form zusätzlich zu der sich durchhaltenden sittlichen Substanz fehlt, dann ist die Gnade nicht mehr für die Erfüllung des Gesetzes schlechthin erforderlich, sondern nur dazu, um einer neuen, religiösen Einforderung (exactio) gerecht zu werden[389]. Ac per hoc utilis quidem, sed non necessaria est gratia[390]. Die Gnade wird zu einer res vilissima, die wohl noch für den Willen des Gesetzgebers, aber nicht mehr für uns notwendig ist[391]. Mit dem Gnadenbegriff wird auch der Sinn des Christusgeschehens verdreht. Nicht um unsertwillen, weil wir es nötig hatten, ist Christus gestorben, sondern weil Gott in reiner Willkür über das

---

[387] WA. 1; 469, 27ff. Dec. praec.

[388] WA. 56; 355, 11f. 274, 16f. WA. 1; 373, 18ff. Disp. Hdbg. (Entw.).

[389] Der Begriff der »nova exactio« WA. 56; 274, 15 279, 8 57 II; 80, 18 WA. 1; 227, 8f. (Disp. c. schol. theol. 58) 469, 32 (Dec. praec.). Zur Kritik an der doppelten impletio legis vgl. außer den bisher erwähnten Stellen noch WA. 1; 468, 35ff.

[390] WA. 56; 355, 11f.

[391] WA. 1; 373, 18ff. Disp. Hdbg. (Entw.); vgl. WA. 1; 469, 30f. 35f. Dec. praec.

Gesetz hinaus auch noch seine Gnade einfordern wollte. Das pro nobis wird praktisch durch ein »pro intentione dei« ersetzt[392].

Den bei der scholastischen Unterscheidung einer doppelten impletio legis vorausgesetzten Gnadenbegriff hebt Luther aus den Angeln, indem er aufs schärfste die Vorstellung kritisiert, daß sich das sittliche Sein des Menschen vor und nach der Gnadeneingießung substantiell gleichbleibe und in der gratia oder caritas nur eine zusätzliche, akzidentale Form empfange[393]. In Wirklichkeit tritt die Gnade jedoch nicht als formgebender habitus zu der vorhandenen sittlichen Substanz hinzu, und der Gehorsam aus der caritas ist nicht eine überhöhende Modifikation der in sich guten natürlichen Sittlichkeit, die sich als solche durchhält. Die Gnade ist im Gegenteil Leben aus dem Tode, und der Gehorsam des neuen Menschen setzt den Tod des alten voraus. Das sittliche Sein wird nicht religiös überhöht; es muß vielmehr in den Tod gegeben werden, um von der caritas zu einem neuen, anderen Leben erweckt zu werden. Erst muß der Mensch ganz in das Nichts geführt werden, erst muß er sich im Glauben als Sünder verstehen, der das Gesetz in keiner Hinsicht erfüllt, ehe der neue Gehorsam der Liebe in ihm Raum finden kann. Denn die caritas und die das natürliche Sein bestimmende concupiscentia schließen einander unbedingt aus. Die Gnade übermalt nicht wie ein verschönernder Anstrich die natürliche Sittlichkeit, so daß sie mit den Scholastikern ein ornatus zu nennen wäre. Sie will nicht Starke schmücken, sondern Kranke heilen[394]. In der Abwehr der Vorstellung vom akzidentalen Gnadenschmuck bedient sich Luther des augustinischen Begriffes der gratia sanans[395], spürt dabei aber auch dessen Schwächen und kann deshalb zu gleicher Zeit betonen, daß die concupiscentia

---

[392] WA. 1; 373, 21ff. Disp. Hdbg. (Entw.).

[393] WA. 56; 337, 16ff.; vgl. WA. 1; 110, 2ff. Pr. 21.12.1516 WA. 56; 334, 14ff. 335, 7ff. (vgl. Anm. III 73) 57 III; 109, 9ff.

[394] WA. 1; 373, 16ff. Disp. Hdbg. (Entw.). Zur Vorstellung der Gnade als schmückender Qualität vgl. Anm. I 7 und II 11. 13.

[395] WA. 56; 235, 21f. (275, 9ff.) 276, 8 361, 2f. 76, 7ff. 57 II; 80, 16f. WA. 1; 373, 17 Disp. Hdbg. (Entw.) 119, 4f. Pr. 1.1.1517 469, 21 Dec. praec. VF. 61, 4f. Vgl. z. B. Aug., de spir. et litt., c. 9, n. 15.

nicht geheilt, sondern ausgerottet werden muß[396]. Was alles sittliche Bemühen des Menschen nicht zuwege bringt, das bewirkt die Gnade: sie überwindet die Selbstsucht des Menschen, und zwar nicht als habituale Qualität, sondern als aktuale Macht. In dieser Eigenart ist die Gnade die totale Erfüllung des Gesetzes und das Prinzip der Rechtfertigung. Von diesen Voraussetzungen aus und nicht aus Gründen der thomistischen Metaphysik lehnt es Luther ab, wenn man im Ockhamismus aus dem Begriff der akzidentalen Gnadenform folgert, daß Gott den Menschen auch ohne diese Form der »rechtfertigenden« Gnade zum ewigen Leben annehmen könnte (secundum potentiam absolutam)[397]. Es ist für Luther ein unvollziehbarer Gedanke, daß Gott den Menschen, der in seinem selbstsüchtigen Eigenwillen nicht will, daß Gott Gott sei, »akzeptieren« könne, ohne daß sein lebendiger Geist, seine Gnade und Liebe in dem Menschen am Werk sind und den Willen Gottes gegen den Willen des Menschen durchsetzen[398].

Was Luther veranlaßt, mit ganzer Entschiedenheit den Satz zu verfechten, daß die unteilbare Forderung des Gesetzes einzig und allein von der Gnade erfüllt wird, ist sein eigenes Verständnis von der Sünde und von dem Gehorsam, den das Gesetz fordert. Mit seiner Auffassung ist Luther so weit von der scholastischen Position entfernt, daß er ein dort zugunsten der duplex impletio angeführtes Argument ohne weiteres widerlegen kann. Der Ockhamist argumentiert: Wenn das Gesetz unmittelbar und unbedingt den Gehorsam aus der Gnade verlangte, würde jeder, der sich nicht im Gnadenstande befindet, fortgesetzt sündigen, und zwar gerade auch indem er nicht stiehlt, nicht tötet, nicht Ehebruch begeht[399]. Nach Luthers Meinung verfallen die Scho-

---

[396] WA. 56; 76, 28ff. (vgl. Z. 7ff).

[397] WA. 1; 227, 4 Disp. c. schol. theol. th. 56 (57); vgl. Anm. III 376.

[398] WA. 1; 227, 1ff. Disp. c. schol. theol. th. 55 (55f.); vgl. Anm. III 377.

[399] Biel, Sent. III d. 37, q. un., a. 3, dub. 1, P: si obligarent (scil. praecepta) ad observandum ea ex caritate, ergo quicumque non habens caritatem, immo et habens caritatem benefaciens patri propter honestum finem etiam quem dictat recta ratio, aut pascens pauperem fame moriturum, aut qui non furatur, non moecharetur propter dictamen rationis rectae finem honestum praestituentis non tamen ultimum,

lastiker jedoch bei solcher Schlußfolgerung einem rein jüdischen Mißverständnis des Gesetzes und damit auch der Sünde[400]. Sie verstehen die lex nur im buchstäblichen Sinne als die Forderung eines Werkes und begreifen nicht, daß die Gebote als Gebote Gottes immer geistlich gemeint sind, da sie den ganzen Menschen in Anspruch nehmen[401]. Gottes Wille fordert im Gesetz nicht ein Werk, sondern den Willen des Gehorsams[402]. Alle Gebote wollen den Menschen in seinem Innersten, in seinem Herzen, in seinem Willen, in seinem Geiste treffen. Sie verpflichten nicht primär zu einer allgemeinen Moral und sekundär unter gewissen Bedingungen auch noch zu einem religiösen Verhalten. Der unabdingbar den ganzen Menschen fordernde Geist des Gesetzes ist von

---

esset transgressor et peccaret mortaliter; quod est absurdum, quia ista praecepta magis essent homini in laqueum et in interitum quam via ad regnum. (Randbem. Luthers, S. 17 Degering: Et hoc verum est, quia (Röm. 4, 15) »lex iram operatur«. Degering liest »operat«) . . . non habens caritatem per singula momenta peccaret mortaliter, non occidendo, non furando, non moechando etc., quia omni momento tenetur non furari, in quolibet momento non habens caritatem esset transgressor praecepti.

[400] WA. 57 II; 80, 9ff. (6ff.) WA. 1; 227, 12ff. Disp. c. schol. theol. th. 61ff. (62ff.) WA. 1; 468, 38ff. (35ff.) 469, 36ff. Dec. praec.

[401] Zur Unterscheidung zwischen dem litteralen und dem spiritualen Verständnis der lex (bzw. zwischen ihrer litteralen und spiritualen Erfüllung) vgl. WA. 56; 24, 19f. 28, 16ff. 25, 13ff. (202, 26ff.) 203, 12ff. 205, 1ff. 206, 19ff. 25ff. (vgl. 28, 2f.) 337, 10ff. 264, 31ff. 408, 1ff. WA. 1; 106, 6ff. Pr. 7. 12. 1516 (= BA. 5; 419, 10ff.). Das Gesetz ist lex spiritualis, weil es den spiritus oder den »spiritualen« Gehorsam des Willens fordert; zugleich hat die lex, gerade auch als lex spiritualis, immer den Charakter der littera, weil sie nur fordert, ohne die Erfüllung ihrer Forderung (d. h. den spiritus oder die gratia als die Kraft des »spiritualen« Gehorsams) bereitzustellen: WA. 57 II; 96, 10ff. (als Parallele zu Z. 16ff. wird man WA. 1; 106, 13f. ansehen müssen, so daß dann hier vor »requirit« nicht mit Vogelsang BA. 5; 419, 18 ein »non«, sondern eher ein »quia« zu ergänzen wäre). Luther stützt sich bei diesem Verständnis von »littera« (= omnis doctrina seu lex quaecunque, quando est sine gratia) auf Augustin, de spir. et litt. c. 4, n. 6 und c. 14, n. 23; vgl. WA. 56; 336, 25ff. (337, 27ff.) 67, 18ff. (57 I; 63, 24ff.). Das Evangelium erschließt in seinem officium alienum das geistliche Verständnis des Gesetzes: WA. 1; 113, 16ff. 114, 15ff. Pr. 21. 12. 1516. WA. 1; 105, 6ff. 106, 18f. (3ff.) Pr. 7. 12. 1516; vgl. WA. 57 III; 186, 1ff.

[402] Vgl. WA. 56; 255, 7 264, 31ff.

Anfang an im Buchstaben eingeschlossen und darf keinesfalls mit einer zusätzlichen intentio praecipientis verwechselt werden. Das Gesetz nicht spiritualiter verstehen, heißt es überhaupt mißverstehen und seinen Charakter als unteilbare Forderung Gottes verkennen. Wer darum das Gesetz nur dem Buchstaben nach im äußeren Werk erfüllt, sündigt trotzdem, weil er das Gesetz nicht spiritualiter erfüllt[403]. Die buchstäbliche, äußere Erfüllung des Gesetzes kann nun nicht mehr als eine an sich gute, sittliche Leistung angesprochen werden, der nur eine akzidental überhöhende, religiöse Form fehlt. Solche legale Gesetzeserfüllung ist in Wahrheit Ungehorsam, da sich unter ihr die Sünde noch immer verborgen hält[404].

Was fordert die lex spiritualis (lex spiritualiter intellecta) als Gehorsam? Was verurteilt sie als Sünde? Das geistlich verstandene Gesetz radikalisiert die buchstäbliche Forderung, indem es die verborgene Sünde des Herzens richtet. Damit ist die eigentliche Forderung des Gesetzes ausgesprochen, die sich der Mensch im litteralen Verständnis verdeckt hat. Das Gebot: »Du sollst nicht zürnen!« ist z. B. die lex spiritualis zu der litteralen Forderung: »Du sollst nicht töten!«. Das Wesen der vom Gesetz verurteilten Sünde wird von Luther in gewissen affektiven Grundkräften fixiert. Ira (odium) und concupiscentia sind zwei, mehrmals genannte, fundamentale Affekte, von denen der Mensch getrieben ist in dem Streben, das Seine zu suchen und zu bewahren oder den anderen um das Seine zu bringen[405]. Diesen bösen Leidenschaften des Herzens ist der Mensch so unausweichlich verfallen, daß er selbst sich nicht von ihnen befreien kann. Nicht einmal die Gnade kann ihm in diesem Leben zu der vom Gesetz geforderten völligen Freiheit von der concupiscentia

---

[403] WA. 1; 227, 16 Disp. c. schol. theol. th. 63 (64). WA. 1; 469, 36ff. Dec. praec. WA. 57 II; 80, 12ff.

[404] WA. 1; 227, 35f. 228, 3ff. Disp. c. schol. theol. th. 76. 79ff. (77. 80ff.).

[405] WA. 1; 227, 17ff. Disp. c. schol. theol. th. 64ff. (65ff.) WA. 1; 105, 9ff. 105, 33f. 106, 11f. Pr. 7. 12. 1516 114, 19ff. (113, 25f.) Pr. 21. 12. 1516 469, 4ff. 38ff. Dec. praec. WA. 57 II; 80, 13ff. WA. 56; 201, 2f. Der Kombination von ira (odium) und concupiscentia liegt ursprünglich die psychologische Struktur der beiden affektiven Kräfte, der vis concupiscibilis und der vis irascibilis, zugrunde.

und ira verhelfen, obwohl ihr Werk und Wesen in dieser Freiheit besteht[406]. Da nur die Gnade das Herz von seinen Leidenschaften befreit, ist alles, was außerhalb der Gnade Gerechtigkeit oder Erfüllung des Gesetzes genannt wird, nur Schein und Heuchelei äußerer sittlicher Leistung. Positiv fordert das geistlich verstandene Gesetz einen Gehorsam aus reinem, willigem, liebendem Herzen, einen Gehorsam also, den der Mensch nicht aus eigenem sittlichem Vermögen, sondern nur aus der Kraft des spiritus, der gratia oder der caritas leisten kann[407]. Indem das Gesetz vom Menschen das fordert, was er nicht hat, eben den Geist und die Liebe, und indem es das verurteilt, was den Menschen in seinem Innersten unweigerlich beherrscht, bringt es den Zorn Gottes über den Menschen und tötet ihn[408]. Weder den Dekalog noch die Weisungen der reinen praktischen Vernunft darf man, wie es in der Scholastik geschieht, aus dem Satze ausklammern, daß alles, was dem Menschen als Gesetz begegnet, den reinen Gehorsam der Liebe fordert, obwohl es diesen Gehorsam nicht ins Leben rufen kann, den Menschen in der radikalen Forderung vielmehr tötet, ihm das Leben unmöglich macht[409]. Indem das Gesetz dem Menschen sein Unvermögen, sein Nichts, seinen Tod vor Augen hält, treibt es ihn nun allerdings hin zu der Gnade Gottes, die als spiritus und caritas lebendig macht zu dem geforderten Gehorsam[410].

Die caritas ist im Gegensatz zu allem fordernden Gesetz das

---

406 Vgl. WA. 1; 227, 19f. Disp. c. schol. theol. th. 65 (66).

407 Vgl. S. 405f.

408 WA. 57 II; 26, 9ff. 35, 6ff. 84, 11ff. WA. 1; 105, 14ff. Pr. 7. 12. 1516 114, 35ff. Pr. 21. 12. 1516. WA. 56; 274, 18ff. 66, 4ff. 45, 2f. 293, 28ff. 334, 9 57 II; 80, 24f.

409 WA. 56; 67, 18ff. 336, 25ff. (57 II; 61, 6ff.) WAB. 1; 70, 6ff. (BA. 6; 2, 2ff.) an Spalatin 19. 10. 1516 WA. 57 II; 80, 22ff. WA. 1; 228, 7ff. Disp. c. schol. theol. th. 82f. (83f.): im Hintergrunde steht Ez. 20, 25 (Dedi ei praecepta non bona, et iudicia in quibus non vivent). Zum scholastischen Verständnis dieser Stelle (Ez. 20, 25) vgl. Thomas, STh I II q. 98, a. 1, arg. 1. ad 1 (loquitur ibi de praeceptis caeremonialibus). Luther wurde in seinem Urteil von Augustin beeinflußt (de spir. et litt., c. 4, n. 6 c. 14, n. 23; vgl. WA. 56; 336, 25ff.).

410 Vgl. WA. 1; 106, 18f. (9ff.) 105, 15ff. 27ff. 34f. Pr. 7. 12. 1516 113, 38ff. (23ff.) 114, 29ff. Pr. 21. 1. 1516. WA. 1; 360, 37ff. Disp. Hdbg. th. 16ff.

»gute Gesetz«, das den Menschen nicht tötet, indem es nur den Gehorsam fordert und den Menschen in seinem Ungehorsam dem Zorne Gottes überantwortet. Als das »gute Gesetz« schenkt die caritas dem Menschen das Leben. Denn in ihr macht der heilige Geist dadurch lebendig, daß er in der Liebe den lebendigen Gehorsam selbst in unser Herz ausgießt (Röm. 5, 5)[411]. So ist die Liebe das Gesetz des Geistes (lex spiritus; Röm. 8, 2), das Gott mit seinem Finger, nämlich durch den heiligen Geist, in unser Herz schreibt, während alle Forderung immer ein tötendes Gesetz des Buchstabens (lex litterae) bleibt, das den Menschen bei seiner Sünde behaftet (lex peccati; Röm. 8, 2)[412]. Jedoch nur in der Einheit mit der fides, die sich aus Christus versteht, verleiht der heilige Geist in der caritas das Leben und befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes[413]. Luther nennt die lex spiritus auch die lex fidei, wie er auf der Gegenseite die lex litterae als lex operum anspricht[414]. Dahinter steht doch der Gedanke, daß der Gehorsam des spiritus oder der caritas nur dort lebendig ist, wo der Mensch nicht meint, in sittlichen oder religiösen Werken und Qualitäten seine Gerechtigkeit aufrichten zu können, sondern wo er in dem Selbstverständnis des Glaubens sich von der lex als Sünder richten läßt und sich in der reinen Hoffnung an die Zusagen Gottes in Christus klammert[415]. In diesem Glauben, durch den der Mensch mit Christus stirbt und hoffend das mit Christus in Gott verborgene Leben lebt, ist mit dem ungläubigen Hochmut der Eigengerechtigkeit auch der Eigenwille überwunden. In dem Tode des alten Menschen, der sich mit den vom Gesetz geforderten Werken die Gerechtigkeit und das Leben zu erwerben hofft, wird der neue, »innere«

---

[411] WA. 1; 228, 11f. Disp. c. schol. theol. th. 84f. (zur Formulierung vgl. th. 82; s. Anm. III 409). Röm. 5, 5 zitiert Luther WA. 56; 74, 9f. 203, 8ff. 337, 15f. 338, 25. 10 342, 14 (345, 7f.) (346, 5f.) 360, 5 (3) 57 II; 73, 18 57 III; 39, 18f.

[412] WA. 56; 74, 9ff. (57 I; 69, 10ff.); vgl. 203, 8ff. 57 II; 73, 15ff. (7, 7f.) WA. 57 III; 39, 18f. WA. 1; 228, 11f. Disp. c. schol. theol. th. 84 (85). Vgl. Aug., de spir. et litt. c. 21, n. 36 (WA. 56; 338, 1ff.) c. 16, n. 28.

[413] WA. 56; 74, 9ff. (57 I; 69, 10ff.).

[414] WA. 57 II; 19, 1ff.

[415] Vgl. WA. 1; 105, 23ff. Pr. 7. 12. 1516.

Mensch im Glauben und in der Liebe zugleich zum Leben erweckt[416].

Was der Gegensatz von lex spiritus und lex litterae besagt, entfaltet Luther im Scholion zu Gal. 2, 19[417]: Den Titel »lex« trägt der spiritus nur wegen der gegensätzlichen Relation, die zwischen ihm und der eigentlichen, fordernden lex (litterae) besteht. Es darf nicht das Mißverständnis aufkommen, als werde die lex, die um ihrer fordernden und tötenden Macht willen lex litterae oder lex mortis heißt, in der lex spiritus zu einer neuen Forderung radikalisiert. Denn die lex selbst trägt schon die letzte Forderung an den Menschen in sich, wie sie im geistlichen Verständnis als lex spiritualis an den Tag kommt. Vielmehr muß der Sinn und Name der lex spiritus aus der Antithetik des spiritus zur lex (litterae) verstanden werden, weil in der Macht des Geistes das Gesetz überwunden und erfüllt wird. Das Gesetz des Geistes und des Lebens befreit von dem Gesetz des Buchstabens und des Todes. Indem der Mensch in dem einen zum Leben erweckt wird, stirbt er dem anderen, wie das Leben des neuen Menschen eins ist mit dem Tode des alten Menschen, der unter dem richtenden Spruch des Gesetzes (lex litterae) steht. In welcher Weise die Forderung des Gesetzes an den Menschen herantreten mag, begegnet ihm darin doch immer die lex litterae. In seiner Widersetzlichkeit entzieht der zum Gehorsam aufgerufene Wille dem Gesetz seine Zustimmung. Als reine Forderung vermag die lex litterae ihrerseits auch nicht, den widerstrebenden Willen zum Gehorsam zu bewegen. In ihrem Unvermögen, den Willen von seinem bösen Wollen zu befreien, hält sie den Menschen in der Sünde gefangen und spricht ihn des Todes schuldig. So kann sie den Menschen weder gerecht noch lebendig machen. Die lex spiritus hingegen erscheint nie in den Formen der lex litterae: im Buchstaben, Wort oder Gedanken. Als die Erfüllung des Gesetzes ist sie die viva voluntas selbst oder die

---

[416] Vgl. WA. 57 II; 19, 1ff. 56; 334, 3ff. (14ff. 24ff.) 335, 7ff. (23f.) 336, 14ff. (vgl. 338, 14ff.).

[417] WA. 57 II; 73, 10ff.; vgl. WA. 1; 106, 19ff. (vgl. Anm. III 401: alle fordernde lex hat den Charakter der littera und ist darum »lex litterae«) WA. 56; 276, 17ff. Zum Begriff »lex spiritus« vgl. Röm. 8, 2 (WA. 56; 74, 9ff.).

vita experimentalis: die Macht des Gehorsams hat ihr Wesen in dem gehorsamen Willen selbst. Durch den heiligen Geist schreibt sie uns Gott in das Herz. Der im Gehorsam lebendige Wille trägt dann wie der gute Baum mit innerer Notwendigkeit gute Früchte und tut das Gute aus sich selbst heraus, d. h. aus der Kraft des heiligen Geistes oder der caritas. Darum ist die lex spiritus die ganze, unteilbare Gerechtigkeit im Willen und Werk zugleich. In dem gehorsamen Willen, nämlich in der caritas, ist die lex spiritus die Erfüllung und das Ende des Gesetzes. Denn durch die caritas ist der Wille »in dem Gesetz des Herrn« (Ps. 1, 2); er wird der radikalen Forderung des Gesetzes gerecht und widerstrebt ihr nicht mehr im eigensinnigen Wollen. Dem Gerechten, der so das Gesetz erfüllt, ist aber kein Gesetz gegeben (1. Tim. 1, 9). Das Gesetz ist bei ihm an sein Ziel gekommen.

Die Situation des Menschen unter der lex litterae deutet Luther im Scholion zu Gal. 2, 19 nur flüchtig an mit der Bemerkung, daß der Wille hier keinen Wohlgefallen am Gesetz habe[418]. Auf der anderen Seite wird die veränderte Situation in der lex spiritus mit Ps. 1, 2 als das Sein des Willens im Gesetz bezeichnet[419]. Die Disputatio contra scholasticam theologiam gibt diesem Gedanken noch schärferes Profil in einigen prägnant formulierten Thesen, die wiederum als Leitfaden dienen können für eine Reihe anderer Aussagen Luthers. Im Zusammenhang mit der Feststellung, daß die lex (spiritualis) den Gehorsam des Willens fordert, der vom Menschen extra gratiam unmöglich geleistet werden kann[420], reißt Luther eine abgrundtiefe Antithetik zwischen lex und voluntas auf. Der Wille widerstrebt von Natur aus stets dem Gesetz; er ist in seiner Selbstsucht immer zum Bösen geneigt und zum Guten unfähig (Gen. 6,5 8, 21)[421].

[418] WA. 57 II; 73, 22.

[419] Außer WA. 57 II; 73, 26 zitiert Luther Ps. 1, 2: WA. 56; 72, 27 201, 3 206, 31 237, 18 254, 9 344, 25f. 345, 6f. 398, 19f. 1; 437, 30f. (Dec. praec.) 461, 34f. (Dec. praec.). Zur Bedeutung von Ps. 1, 2 für den Gehorsam des Willens; vgl. S. 191f. 199.

[420] Vgl. WA. 1; 227, 6ff. Disp. c. schol. theol. th. 57ff. (58ff.).

[421] Vgl. WA. 56; 206, 29 234, 19f. 253, 25ff. 258, 10f. 271, 7f. 13f. 279, 18 260, 19f. 351, 11f. 287, 27ff. 312, 14f. 358, 18ff. (57 I; 187, 10f. 13f.) 460, 30ff. 57 II; 22, 11f. 68, 17. 27 WA. 1; 366, 13 371, 12f. Disp. Hdbg. (Entw.).

Wenn es möglich wäre, und wenn er ungestraft davonkäme, wollte er lieber frei sein vom Gesetz[422], das von ihm das Gute fordert in der Preisgabe seines selbstsüchtigen Wollens und in der völligen Hingabe an den Willen Gottes. Darum haßt er das Gesetz und wollte am liebsten, daß es das Gesetz nicht gäbe[423], damit er ungestört das Seine suchen könnte. Da er das Gesetz nun nicht aus der Welt schaffen kann, bietet der Mensch ihm doch wenigstens seine »Hand« dar zur Verrichtung der »äußerlichen« Werke, während er ihm seinen Willen noch entzieht[424]. Im legalen Gehorsam usurpiert er das Gesetz, um nun in moralischen Werken und Tugenden der Gerechtigkeit das Seine zu suchen. In seinem ungläubigen, »fleischlichen« Eigensinn verschließt er sich dem »geistlichen« Verständnis des Gesetzes und orientiert sich nur am Buchstaben des Gesetzes. Und in den »fleischlichen« Affekten kann sich auch noch der selbstsüchtige Wille mit dem litteral verstandenen Gesetz abfinden, wenn er im legalen Gehorsam, angetrieben von den »fleischlichen« Affekten des timor poenae und des amor commodi, die Werke des Gesetzes vollbringt, jedoch nicht den Willen des Gesetzes vollzieht[425]. Das buchstäblich verstandene Gesetz bestärkt ihn noch in diesem äußeren Gehorsam. Denn die Strafandrohung

[422] WA. 1; 228, 13f. Disp. c. schol. theol. th. 85 (86); vgl. WA. 56; 200, 13f. 235, 9ff. 236, 1ff. 279, 17 341, 21ff. 501, 22 VF. 60, 24f. Zum augustinischen Gepräge des Gedankens vgl. Aug., de spir. et litt. c. 8, n. 13f. (WA. 56; 200, 25f. 191, 23f.) c. 32, n. 56; Enarr. in Ps. 32, 2 77, 10 118, 33 118, 120.

[423] WA. 1; 227, 37 228, 13ff. Disp. c. schol. theol. th. 77. 85f. (78. 86f.); vgl. WA. 56; 200, 13 206, 29ff. 254, 5 (253, 27) 279, 20 255, 12f. 340, 8 (357, 16f.) 358, 11f. 57 II; 22, 11f. 79, 10f. (57 III; 46, 16f.).

[424] WA. 1; 227, 37f. Disp. c. schol. theol. th. 77 (78); vgl. 57 II; 79, 12f. WA. 56; 367, 8ff. (WA. 1; 115, 19f.). Zur Verwurzelung des Gedankens in der Tradition vgl. Anm. II 382 (zu S. 200).

[425] WA. 1; 227, 27f. 228, 1f. 15 Disp. c. schol. theol. th. 72. 78. 86 (73. 79. 87); vgl. 57 II; 79, 8ff. (9ff. 17ff.), ferner: (WA. 56; 194, 29f. 17ff.) WA. 56; 206, 32ff. 235, 4ff. 236, 17ff. 241, 18ff. 248, 11ff. (255, 13f.) 308, 6ff. 66, 24f. 29f. 336, 15f. 337, 13f. 341, 24 346, 4f. 367, 3 358, 1ff. 499, 22f. 31f. 57 II; 98, 12ff. 57 III; 113, 10ff. 50, 21f. 79, 11f. 58, 12f. 80, 2f. 76, 18f. Zu den letzten drei Stellen (die verderblich-sündhafte Affektion durch die irdischen Güter im timor und amor) vgl. WA. 57 II; 70, 7f. (lies: omne peccatum fit vel amore male accendente in tempore prosperitatis vel timore male humiliante in tempore

des Gesetzes verursacht in ihm die Furcht, im Ungehorsam das Seine in den verfügbaren Gütern zu verlieren. Zugleich unterstützt die irdische Verheißung des Gesetzes das Verlangen des Menschen, in den vorfindlichen Gütern — zu ihnen gehören auch die moralischen Tugenden — das eigene Heil zu finden. Gegenüber der Psalmen-Vorlesung hat Luther jetzt die schärfere Einsicht gewonnen, daß sich unter dem gesetzlichen Gehorsam im timor poenae und amor commodi der Ungehorsam des Willens verbirgt[426]. Obwohl der Mensch äußerlich die Werke des Gesetzes verrichtet, bleibt er doch innerlich ungehorsam, weil er der radikalen Forderung des Gesetzes seinen Willen verweigert. Sein Gehorsam ist in Wahrheit Heuchelei[427]. Die Zustimmung zur lex aus der Furcht vor Strafe und aus dem Verlangen nach dem eigenen Heil verdeckt eine heimliche Feindschaft gegenüber dem Gesetz, das in seiner wahren Intention gerade diese eigennützigen Affekte des legalen Gehorsams richtet. Sowohl unter dem jüdischen Eifer für das litteral verstandene Gesetz als auch unter dem moralischen amor virtutis der Philosophen[428] verbirgt sich der Ungehorsam des selbstsüchtigen Willens, der in der Eigengerechtigkeit und in den moralischen Tugenden das Seine sucht. Indem aber die lex spiritualis den reinen Willen fordert, der weder den Verlust der verfügbaren Güter fürchtet noch danach trachtet, in solchen Gütern sein Heil zu finden und in ihnen an das Ziel seines Verlangens zu kommen, — indem die lex dieses fordert, ist sie die lex bona, der Ausdruck des guten, gerechten und heiligen Willens Gottes. Solange der menschliche Wille dieser Forderung des Gesetzes nicht gerecht wird und sich ihr auf dem Grunde seiner selbst feindlich entgegenstellt, kann er unmöglich gut sein. An der abgrundtiefen

---

adversitatis; vgl. Anm. II 319). Zur Verbindung von timor und amor als den beiden affektiven Triebkräften des Gehorsams (beim legalen Gehorsam der timor poenae und der amor commodi o. ä.) vgl. S. 203 (Anm. II 391).

[426] Außer den Stellen in Anm. III 423 (422) vgl. WA. 56; 255, 6f. 235, 4ff. WA. 57 II; 79, 10ff. 57 III; 113, 13ff. Vgl. Anm. II 395 (zu S. 204).

[427] WA. 1; 227, 35f. 27f. Disp. c. schol. theol. th. 72. 76 57 III; 113, 13ff. 57 II; 79, 22ff.

[428] WA. 57 II; 79, 15ff.

Antithetik zwischen lex und voluntas zeigt sich, daß der Wille von Natur aus immer verkehrt und böse ist[429]. Dem verkehrten, in sich selbst verkrümmten Willen wird die lex bona zu einer lex mala[430]. Denn dem Willen, der immer das Seine suchen muß, um in den verfügbaren Gütern die Befriedigung seiner selbst zu finden, muß das Gesetz böse und verhaßt sein, das von ihm die Preisgabe seines selbstsüchtigen Wollens fordert, das ihm das Seine und den Frieden in den Gütern der Schöpfung nehmen will, das ihn in das Nichts und in den Tod führt. Aus sich selbst ist der Wille nicht frei und bereit, sich im reinen Gehorsam in den heiligen und guten Willen Gottes hineinzugeben, um dann, gegründet in dem unverfügbaren Frieden mit dem Schöpfer selbst, seine Schöpfung in selbstloser Freiheit nach seinem Willen zu verwalten. Aber auch dem Gesetz ist es nicht möglich, den widerstrebenden Willen zum selbstlosen Gehorsam zu befreien. Gegenüber dem widerstrebenden »Fleische«, das im litteralen Verständnis und im legalen Gehorsam auch noch das Gesetz seinem eigenen Wollen dienstbar macht, bleibt das Gesetz schwach und unerfüllt. So wird das Gesetz »vom Fleische entkräftet« und »von der Natur destruiert«[431], wenn es seine Erfüllung gegen den selbstsüchtigen Willen nicht durchsetzen kann, wenn ihm außerdem im fleischlich-litteralen Verständnis und im legalen Gehorsam die Zähne seiner radikalen Forderung ausgebrochen werden. Ja, statt von der Sünde zu befreien, hat das Gesetz zur Folge, daß sich die Sünde noch vermehrt, daß sie noch mächtiger wird. Mit ihrer Forderung des selbstlosen Gehorsams und ihrem Verbot des selbstsüchtigen Verlangens hält die lex den Willen zwar davon ab, ungestört sein eigennütziges Ziel zu verfolgen. Da der Wille jedoch nicht von seinem bösen, eigensinnigen Wollen ablassen kann, reizt ihn das Gesetz zugleich, noch hartnäckiger seinem Ziele nachzujagen, nämlich dem

---

[429] WA. 1; 228, 16ff. Disp. c. schol. theol. th. 87f. (88f.); vgl. 227, 26 th. 71 (72). Zu th. 87 (Cum lex sit bona) vgl. Röm. 7, 12.

[430] WA. 1; 227, 25 Disp. c. schol. theol. th. 70 (71).

[431] WA. 1; 227, 23f. Disp. c. schol. theol. th. 68f. (69f.); vgl. WA. 56; 74, 14ff. 25f. 263, 15f. 17ff. 28f. 358, 10ff. (357, 28ff.) 57 III; 112, 14ff. 57 II; 72, 20ff.

Menschen in einem verfügbaren Gute den befriedigenden Grund seines Seins zu verschaffen[432]. Dieses vom Gesetz herausgeforderte Verfolgen der eigenen Intention geschieht in der sublimsten Form darin, daß der Mensch sich gegenüber der Forderung des Gesetzes im legalen Gehorsam zu rechtfertigen sucht. Indem er in moralischen oder religiösen Werken und Tugenden seine eigene Gerechtigkeit vor dem Gesetz aufrichtet, sucht er gerade darin das Seine und versagt dem Gesetz unter dem Scheine der Gerechtigkeit den schuldigen Gehorsam des Willens. Zu der Sünde des selbstsüchtigen Verlangens fügt er noch die andere Sünde der Selbstrechtfertigung hinzu, das ist aber die Sünde des Unglaubens, des selbstvermessenen Hochmutes, der sich nicht vom Gesetz richten und demütigen läßt[433]. Als der Gefangene seiner Sünde und in der Unfreiheit seines in sich verkrümmten Wollens kann er die ihm vom Gesetz gestellte Frage nach sich selbst und seiner Gerechtigkeit nur so beantworten, daß er sich im Unglauben aus den Werken des Gesetzes versteht und sich selbst mit diesen Werken vor dem Gesetz rechtfertigt. Damit entschärft er die Frage des Gesetzes und usurpiert sie für sein eigensinniges Fragen nach sich selbst. Das ungläubige, »fleischliche« Selbstverständnis und das litterale Verständnis des Gesetzes bedingen sich gegenseitig im hermeneutischen Zirkel. Während das Gesetz im litteralen Verständnis und im legalen Gehorsam »durch das Fleisch geschwächt wird«, hat das Gesetz gleichzeitig zur Folge, daß der Unglaube und der Ungehorsam des Willens in sich selbst bestärkt wird, wenn der Mensch das Gesetz für sein »fleischliches« Sinnen und Trachten mißbraucht.

Die unversöhnliche Feindschaft zwischen dem Willen und dem Gesetz kann nur von der Gnade versöhnt werden[434]. Da der in sich selbst verkrümmte Wille von sich aus weder bereit noch fähig ist, im reinen Gehorsam seinem selbstsüchtigen

---

[432] WA. 1; 227, 31f. Disp. c. schol. theol. th. 74; vgl. WA. 56; 253, 25ff. 319, 5ff. 348, 21ff. 367, 3ff. 300, 14ff. 201, 4ff. 74, 15f. 56, 17ff. (vgl. 69, 24ff.).

[433] Vgl. WA. 1; 360, 25ff. Disp. Hdbg. th. 16. WA. 56; 230, 23f. 235, 13ff.

[434] WA. 1; 227, 26 228, 19 Disp. c. schol. theol. th. 71. 89 (72. 90).

Wollen abzusagen, und da auch das Gesetz den Willen nicht dazu bewegen kann, sondern noch dessen Mißfallen gegen sich erregt und ihn in seiner Sünde des Ungehorsams verhärtet, wird es ganz und gar zum Werk der Gnade, im Willen einen »Gefallen am Gesetz« zu entzünden[435]. Mit dem »Gefallen am Gesetz« ist der Gehorsam des Willens gemeint, der ein uneingeschränktes »Ja« zur radikalen Forderung des Gesetzes bedeutet. Das ist identisch mit der Aussage im Scholion zu Gal. 2, 19, daß die caritas, die durch den heiligen Geist als die lex spiritus in unser Herz geschrieben wird, der lebendige Wille des Gehorsams oder das Sein des Willens im Gesetz sei[436]. Die gratia und die caritas gehen vollkommen ineinander auf. Sie sind beide die impletio legis, indem sie den Willen von sich selbst, nämlich von seinem selbstsüchtigen Verlangen, zu jenem selbstlosen Gehorsam befreien, der nicht mehr das Seine sucht, sondern das, was Gottes ist. Hier ist der Punkt erreicht, wo die auch in dieser Zeit zahlreichen Äußerungen Luthers über den freien, willigen und freudigen Gehorsam der Gnade oder der Liebe ihren Ort haben[437]. Es ist der gleiche Gedanke, der in seinen wesentlichen Zügen schon aus der ersten Psalmen-Vorlesung erhoben worden ist[438], so daß er nicht noch einmal ausführlich dargelegt zu werden braucht. Die Freiheit des Gehorsams ist jetzt, wo Luther die Unfreiheit des Willens zum Guten mit aller Entschiedenheit behauptet,

---

[435] WA. 1; 227, 33f. Disp. c. schol. theol. th. 75 (76); vgl. WA. 56; 200, 12f. 201, 3f. Zur Verwendung von Ps. 1, 2 vgl. Anm. III 419.

[436] Vgl. S. 400f. (WA. 57 II; 73, 25f. 15ff.).

[437] WA. 56; 28, 2f. 200, 12f. 201, 3f. 206, 28f. (21f.) 205, 3ff. 235, 21ff. 236, 2f. (6f.) 237, 16ff. 239, 10ff. 241, 22ff. 248, 13ff. 254, 6ff. 255, 12ff. 257, 23ff. (18ff.) 263, 26ff. 279, 20f. 50, 6ff. 66, 22ff. 308, 6ff. 337, 10ff. 338, 8ff. 341, 30ff. (20f.) 342, 13ff. 344, 23ff. 345, 12ff. 29ff. 346, 5ff. (2f.) 72, 5f. 26ff. 347, 20f. 78, 5ff. (25f.) 358, 4ff. 366, 14ff. 368, 31ff. 499, 30f. 501, 19ff. 471, 5f. 504, 4f. 145, 6ff. 14ff. 18f. 20ff. 146, 17ff. 57 II; 41, 15ff. (69, 6ff.) 103, 1ff. 57 III; 33, 15ff. 219, 10ff. VF. 37, 5f. WA. 1; 437, 25ff. 461, 28ff. (25ff.) Dec. praec. 106, 16f. Pr. 7. 12. 1516. Der Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Gehorsam (bzw. Testament) im timor einerseits und im amor anderseits (vgl. S. 202; Anm. II 389): WA. 56; 65, 4ff. 366, 24f. 57 II; 30, 13f. 57 III; 82, 22f. 83, 18ff. 125, 11ff.

[438] S. 191ff.

erst recht nicht in einer wesenhaften, unverlierbaren Freiheit des Willens begründet. Allein in der Gnade wird der Wille von seinem verkehrten, selbstsüchtigen Wollen zum selbstlosen Gehorsam befreit. Den in einer vermeintlichen sittlichen Freiheit vollbrachten Gehorsam entlarvt Luther als Ungehorsam, da der Mensch auch in ihm noch immer mit der Notwendigkeit des in sich selbst verkrümmten Wollens das Seine sucht, nämlich die Selbstgerechtigkeit der moralischen Leistungen und Tugenden. Der moralische Gehorsam der opera legis ist darum vor Gott als selbstgerechte Heuchelei des in sich bösen Willens verworfen. Erst der Gehorsam aus der Gnade erfüllt das Gesetz; nur die opera gratiae werden von Gott als Gehorsam anerkannt, während die opera legis als Ungehorsam verurteilt werden[439]. Der moralische Gehorsam kann darum nie, wie die Scholastik meint, als Vorstufe zu einem religiös überhöhenden Gehorsam angesehen werden. Die Gnade ist keinesfalls eine qualitative, religiöse Perfektion über einer von Natur aus möglichen sittlichen Vollkommenheit, wie auch die caritas nicht eine Tugendqualität darstellt, die eine in sich selbst begründete Freiheit des Willens zum Guten habitual befestigt und als der vollkommenste Tugendhabitus das Formprinzip aller Tugenden abgibt[440]. Luther versteht unter der »heilenden« Gnade die gratia mutationis, die den Menschen selbst wandelt, indem sie im aktualen Gehorsam den Willen von seinem bösen Wollen befreit[441]. Das ist das Werk der Gnade: der Wandel aus dem Ungehorsam der Sünde zum Gehorsam der Liebe. Die caritas ist in der Identität mit der gratia der aktuale Gehorsam des Willens selbst. In ihrer Einheit gründen beide, die gratia sowie die caritas, in der unverfügbaren Macht des heiligen Geistes und dürfen von ihm nicht als inhärente Qualitäten geschieden werden[442]. Der Mensch kann sich ihrer nicht als habitualer Vollkommenheiten zum Ruhme eines

---

[439] WA. 1; 228, 3ff. Disp. c. schol. theol. th. 79ff. (80ff.); vgl. th. 76 (77); vgl. WA. 57 II; 69, 1ff. 79, 4ff.

[440] Vgl. Anm. III 155.

[441] WA. 56; 335, 17f.; vgl. 334, 14ff. 335, 7ff. 21ff. 337, 16ff. (10ff.) 336, 14ff. Vgl. Anm. III 73. 393.

[442] WA. 56; 308, 25ff. Die Zitierungen von Röm. 5, 5 s. Anm. III 411.

sittlich-religiösen Selbstbewußtseins vergewissern. So ist auch nie von einer sakramentalen Verleihung der Gnade oder der caritas die Rede. Vielmehr wird durch den Glauben im heiligen Geiste die Gnade und die Liebe in unser Herz ausgegossen[443]. Im Wandel des Selbstverständnisses durch den Glauben ereignet sich auch der Wandel des Gehorsams — vom selbstsüchtigen, »litteralen« (fleischlichen) zum selbstlosen, »spiritualen« — durch die gratia oder caritas. Es ist ein totales, den ganzen Menschen in seiner Existenzweise bestimmendes Geschehen, wenn sich im Wandel des Selbstverständnisses und des Gehorsams die aktuale Macht des spiritus durchsetzt gegen die Macht der caro und der littera, von der das ungläubig-hochmütige Selbstverständnis und der Ungehorsam des Willens getragen werden. Da der Gehorsam der caritas (gratia) in das Selbstverständnis des Glaubens eingebettet ist, kann Luther nun auch sagen, der spiritus fidei erfülle das Gesetz[444]. Die vom Unglauben destruierte Forderung des Gesetzes wird vom Glauben in ihrer vollen Schärfe aufgerichtet und bestätigt. Mit dem Bekenntnis des Glaubens beantwortet der Mensch die ihm vom Gesetz gestellte Frage nach sich selbst und seiner Gerechtigkeit. Diese Frage, die ihn in ihrer unverfälschten Form als Sünder richtet, beantwortet der Glaubende, indem er sich als Sünder dem Gericht stellt und sich nicht mit eigenen Leistungen oder Qualitäten vor dem Gesetz zu rechtfertigen sucht, während er sich mit der Selbstrechtfertigung des Unglaubens der ihn herausfordernden Frage entzöge und so das Gesetz selbst verfälschte. In der Freiheit vom Verlangen nach der Eigengerechtigkeit erfüllt der Glaube zugleich die radikale Forderung des Gesetzes im willigen, selbstlosen Gehorsam, der für sich keinen Halt im Verfügbaren sucht und wie Abraham nach dem reinen Willen Gottes in der Finsternis wandelt[445].

---

[443] WA. 56; 358, 7f. 248, 13ff. (vgl. Anm. III 22) 74, 9ff. 253, 21ff. 66, 22ff. 263, 28f. Christus ist der largitor spiritus et gratiae: WA. 56; 358, 22f. Das bedeutet, daß das Evangelium, die Predigt von Christus, dort, wo es den Glauben erzeugt, mit dem Glauben auch die gratia oder caritas (oder den spiritus) verleiht: WA. 56; 338, 14ff.

[444] WA. 56; 74, 17ff.; vgl. 263, 17ff. 26ff. 40, 4f. 57 II; 72, 5ff.

[445] WA. 57 III; 236, 4ff. (235, 24ff.).

Im glaubenden Verstehen des verbum Christi erschließt der heilige Geist sich selbst als die Kraft des Glaubens wie des Gehorsams, so daß der Glaube als fides Christi das Gesetz ratifiziert und erfüllt, da das Christus-Geschehen als die Erfüllung des Gesetzes geglaubt und gepredigt wird. Mit Christus sterbend, läßt sich der Glaube von der Forderung des Gesetzes in das Nichts und in den Tod führen, weil er nicht mehr das Seine sucht; mit Christus in dem verborgenen Gott lebend, streckt er sich nach der rechtfertigenden Gnade Gottes aus und ergreift in der reinen Hoffnung die verheißene Barmherzigkeit Gottes[446]. Die Werke verrichtet der Glaube nun nicht im selbstsüchtigen Verlangen nach der eigenen Vollkommenheit, sondern im quaerere gratiam[447]. Weil er sich allein auf die unverfügbare Gnade Gottes gründet, hat er in dem vom Gesetz geforderten Umgang mit den verfügbaren Gütern der Welt (usus creaturae) die fröhliche Bereitwilligkeit der caritas. Im Hinfliehen zur Gnade hat die rechtfertigende und zum Gehorsam befreiende Gnade selbst schon über den Glaubenden Macht gewonnen. So ist in Christus, nämlich im Glauben und Gehorsam Christi, das Gesetz erfüllt. Die lex, die den Gehorsam eintreiben soll, ihn aber nicht zu bewirken vermag und darum mit ihrer Forderung nur in Schrecken versetzt und mit Haß erfüllt, — sie ist überwunden. Der Stecken des Treibers ist zerbrochen (Jes. 9, 4), nicht durch die sittliche Anstrengung des Willens, sondern durch das Kind, das uns geboren ist (Jes. 9, 6)[448], durch den Glauben Christi. Während die Sünde durch das Gesetz noch mächtiger wurde und sich in der Selbstrechtfertigung versteifte, macht nun die Gnade die Gerechtigkeit durch Christus mächtig[449], weil in Christus für den Glauben das Gesetz seinen Schrecken verloren hat und im willentlichen Gehorsam gerne bejaht wird.

Was nun noch über das Wesen der caritas als der Kraft des Gehorsams zu sagen wäre, soll abschließend mit einigen

---

[446] Vgl. etwa WA. 1; 363, 25ff. Disp. Hdbg. th. 24—26 und 356, 33ff. (th. 4).

[447] Vgl. Anm. III 104 die Stellen über die opera fidei.

[448] WA. 1; 227, 29f. Disp. c. schol. theol. th. 73 (74).

[449] WA. 1; 227, 31ff. Disp. c. schol. theol. th. 74f. (75f.).

knappen Hinweisen angedeutet werden. Wenn Luther im Scholion zu Röm. 5,5 die caritas nach der Art des amor ecstaticus beschreibt[450], so bedient er sich der mystischen Ausdrucksweise nur, um die Ausschließlichkeit und Totalität des Gehorsams in der caritas begreiflich zu machen. Er teilt dabei nicht das echt mystische Interesse an einer von der caritas bewirkten metaphysischen Vereinigung mit dem göttlichen Wesensgrunde. Die caritas ist auch hier eingefügt in das Selbstverständnis und in den Gehorsam des Glaubens. Denn als die purissima affectio in deum zerstört sie die fruitio propriae iustitiae, in der die Selbstgerechten leben[451]. Außerdem wird die Liebe, die sich allein auf den unsichtbaren, unerfahrbaren und unbegreiflichen Gott richtet und in ihn hineinzieht, mit dem selbstsüchtigen Willen konfrontiert, der nicht absolut »propter voluntatem dei«, sondern um des Lohnes und eigenen Vorteils willen den Gehorsam leistet[452]. Daß uns die caritas in das uns umgebende unergründliche Geheimnis (tenebrae interiores) versetzt[453], ereignet sich, wenn im Gehorsam der Liebe unser ganzer ungeteilter Wille willentlich eins ist mit dem unbegreiflichen Willen Gottes, wenn wir nicht im selbstsüchtigen Verlangen den befriedigenden Grund unser selbst außerhalb des uns fordernden göttlichen Willens selbst in einem verfügbaren Gut — und sei es das sublimste Gut — suchen, wenn wir vielmehr — um noch einmal Gogartens Worte aufzugreifen[454] — bereit sind, uns selbst im uneingeschränkt willigen Gehorsam als Antwort in das Geheimnis hineinzugeben, aus dem die Frage nach uns selbst sich vor uns erhebt, und das ist eben der uns im geistlich verstandenen Gesetz bedingungslos fragende und fordernde Wille Gottes. In der unbeirrbaren Überzeugung

---

[450] WA. 56; 307, 4ff. (306, 26ff.); vgl. S. 323f.

[451] WA. 56; 306, 26ff.

[452] WA. 56; 308, 10f. (5ff.) 21ff.

[453] WA. 56; 307, 4ff. 362, 28ff.: das obiectum der caritas (bzw. prudentia spiritus) ist Gott »negative«, während die Objekte der fruitio inordinata (concupiscentia, prudentia carnis) alle verfügbaren Güter sind (selbst Gott »affirmative«); 361, 24ff. Die prudentia spiritus (caritas) wird dann aber als die Konformität mit dem Willen Gottes beschrieben: 364, 35ff.

[454] Vgl. S. 325. Anm. III 210 (s. Anm. III 198).

von dem totalen Anspruch Gottes und von der unbedingten Reinheit der caritas[455] wendet sich Luther gegen die scholastischen Konzessionen an das selbstsüchtige Wollen des Menschen, wie er sie bereits im ockhamistischen Begriff der spes aufgedeckt und schärfstens kritisiert hat[456]. Da er seinen Blick auf den ganzen Menschen mit seinem unteilbaren Wollen gerichtet hat, verwirft er die in dem psychologisch alles zergliedernden Relationssystem der Ockhamisten fest verankerten Sätze, daß in einem und demselben Willensakte fruitio und usus — das bedeutet auch: uneigennütziges und eigennütziges Verlangen — verbunden sein können[457], und daß mit der Liebe zu Gott eine Liebe zu den geschaffenen Gütern außer Gott, ja sogar eine starke dilectio creaturae, vereinbar sei[458]. Beide Behauptungen sind in Luthers Augen ein »subtile malum«, weil der amor dei den ganzen Menschen beansprucht und es nicht duldet, daß der Wille daneben noch in irgendeinem verfügbaren Gute Grund und Ziel für sich sucht. Ebenso verurteilt Luther die bis auf Augustin zurückgehende Lehre vom ordo caritatis, die Lehre, daß die caritas bei sich selber anfange

---

[455] Zur Reinheit der caritas in der Konfrontation mit jeder Art der selbstbezogenen Liebe (concupiscentia, fruitio inordinata o. ä.) vgl. z. B. WA. 56; 258, 23ff. (8ff.) 275, 9ff. 22ff. 390, 23ff. 356, 22ff. (355, 19ff. 28ff.) 361, 11ff. (364, 20ff.) (179, 20ff.) 373, 2ff.

[456] Vgl. S. 342ff.

[457] WA. 1; 228, 26 Disp. c. schol. theol. th. 93 (94); vgl. Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 1, not. 2, D (zitiert Exkurs 4, S. 422f.).

[458] WA. 1; 228, 28 Disp. c. schol. theol. th. 94 (95); vgl. Biel, Sent. III d. 27, q. un., a. 2, concl. 7, O: post dominum Petrum de Aliaco (Sent. I q. 2, a. 1, F) praeceptum de diligendo deum super omnia non ligat ad diligendum deum actu perfectiore gradualiter vel essentialiter quam seipsum vel creata cetera. Probatur tamen (lies: tum), quia eodem actu potest diligi deus et creatura propter deum. Idem autem non est gradualiter aut essentialiter perfectius et imperfectius seipso. Tum quia praeceptum divinum de dilectione dei et creaturae non determinat ad certum gradum intensionis vel perfectionis actus. Unde quis diligendo deum super omnia volendo deo summa bona, quae non vult alicui creaturae, et propter se deum actu quantumcumque remisso satisfacit praecepto. Similiter potest licite quis diligere creaturam actu quantumcumque gradualiter intenso, seipsum vel aliam, dummodo tamen non velit sibi summa bona nec bona quaecumque propter seipsum tamquam propter finem ultimum; sic de alia creatura.

und erst das Heil der eigenen Seele erstrebe, ehe sie sich auch dem anderen liebend zuwende[459]. Dem stellt Luther entgegen, daß die wahre Liebe zu sich selbst in dem Haß (odium) gegenüber sich selbst bestehe. Denn die Liebe sucht nicht das Ihre, sondern liebt von Anfang an und in Reinheit den Nächsten. Das diligere deum bedeutet, nichts außer Gott ins Auge zu fassen, sich selbst hingegen zu hassen[460], jedes eigensüchtige Verlangen zu verurteilen, ja sich selbst als Sünder im Gehorsam dem Gericht Gottes auszuliefern. Die reine Liebe zu Gott wird von Luther als die Konformität des Willens mit dem Willen Gottes verstanden[461], also nicht als ein Gefühlserlebnis, sondern als der Gehorsam des Willens selbst gegen den total beanspruchenden Willen Gottes. Ausnahmslos in allem, was Gott will, nicht nur im allgemeinen Wollen an sich, soll die Übereinstimmung unseres Willens mit dem Willen Gottes bestehen[462], und sei es in dem »Ja« zur eigenen Verdammnis, wenn es Gottes Wille ist. In der Freiheit von allem selbstsüchtigen Verlangen nach dem Heil gereicht uns in der Konformität mit dem Willen Gottes das Gericht über uns selbst zum Heil, weil bereits in dem dadurch bewährten reinen und willigen Gehorsam das Heil liegt[463]. Im völligen Einklang mit dem Willen Gottes liebt die caritas nun auch in der Weise den

---

[459] WA. 56; 516, 31ff. 518, 4ff. 390, 23ff. 392, 17ff. 57 II; 100, 18ff. (40, 12ff. 20ff. 41, 17f.). WA. 56; 482, 20ff. 126, 25f. — Zur scholastischen Lehre vom ordo caritatis vgl. Bonav., Sent. III d. 29, a. un. (q. 1—3. 6); Thomas, STh 2 II q. 26 (a. 1—5); Biel, Sent. III d. 29, q. un., a. 1, not. 1. a. 2, concl. 1—4.

[460] WA. 1; 228, 29 Disp. c. schol. theol. th. 95 (96).

[461] WA. 56; 364, 35ff. 365, 18ff. 368, 31ff. 391, 4ff. 9ff. (26ff.) 392, 26f. 393, 13ff. 397, 2ff. (396, 14ff.); vgl. 57 III; 91, 20ff. WA. 56; 357, 20ff. 358, 4ff. 308, 1ff. 8 (10f.). WA. 1; 374, 17ff. Disp. Hdbg. (Entw.).

[462] WA. 1; 228, 30ff. Disp. c. schol. theol. th. 96f. (97f.). — Vgl. d'Ailly, princ. in Sent. I concl. 2, corrol. 5: voluntas creata sic tenetur se voluntati divinae conformare, ut velit quicquid deus vult ipsam teneri velle, et ut non velit quicquid deus vult ipsam teneri non velle. Patet, quia omnis voluntas, quae sic se conformat voluntati divinae, est recta et iusta et nulla alia. Ebd. corrol. 6: voluntas creata non sic tenetur se voluntati divinae conformare, ut velit quicquid deus vult eam velle, vel ut velit quicquid scit aut videt deum velle.

[463] Vgl. WA. 56; 391, 12ff. 365, 4ff. 18ff.

Nächsten, wie uns Gott selbst in Christus liebt. Während sich der amor hominum auf ein liebenswertes Objekt richtet, weil er immer in irgendwelchen vorfindlichen Werten das Seine sucht, liebt der amor dei, wenn er in uns lebendig ist, die Sünder, die Schlechten, die Toren und die Schwachen, um sie im Lieben gerecht, gut, weise und stark zu machen. Diese Liebe schafft selber das Gute, indem sie sich dem zuwendet, der gar nicht liebenswert ist. Sie ist die schöpferisch verwandelnde, göttliche Liebe, die nicht für sich Güter und Werte sucht, sondern selber welche setzt. Mit diesem Gedanken beschließt Luther die theologischen Thesen der Heidelberger Disputation[464]:

> Amor dei non invenit sed cerat suum diligibile,
> Amor hominis fit a suo diligibili.

[464] WA. 1; 365, 2ff. Disp. Hdbg. th. 28ff.; vgl. WA. 57 III; 59, 12ff. 225, 2ff.

EXKURSE

1. Elemente der mittelalterlichen imago-Lehre (zu S. 101 ff.)

a) Die Ebenbildlichkeit des Menschen hat ihren Sinn darin, daß der Mensch durch sie für Gott empfänglich ist: eo est anima imago dei, quo capax eius est et particeps esse potest (Aug., de trin. 14, c. 8, n. 11; ML 42, 1044; zitiert nach Bonav., Sent. II d. 16, a. 1, q. 1, co.; vgl. Sent. I d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, arg. b, ebd. q. 2, arg. a).

b) Wie Gottes einheitliches Sein sich in sich in der Dreiheit der Personen entfaltet und in dieser trinitarischen Struktur nach außen wirksam wird, so kommuniziert die in ihrem Wesen einheitliche Seele mit ihrem urbildlichen Gegenüber in ihren drei Potenzen. Bonav., Brev. 2, c. 9, n. 3: forma beatificabilis est capax dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem, et hoc est esse ad imaginem trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis. David v. Augsburg, de int. hom. reform. c. 10: Rationalis autem spiritus est imago summae trinitatis, et sicut deus est trinus et unus, ita anima, cum sit una, habet tres potentias, quibus est capax dei, scil. rationem, memoriam et voluntatem.

c) Die Teilhabe an Gottes Sein verwirklicht sich, indem die drei ebenbildlichen Seelenkräfte an den drei trinitarischen Seinsattributen Anteil bekommen. Die Prädikate der virtus (aeternitatis), sapientia und bonitas, die — mit verschiedenen Abwandlungen in ihrer Benennung — den drei Personen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes beigelegt werden, sind die möglichen Qualifikationen für die drei Potenzen (ratio oder intellectus, voluntas und memoria). In ihrem Gedächtnis kann die Seele der Macht der ewigen göttlichen Beständigkeit teilhaftig werden; in der Vernunft kann sie Gottes Weisheit ergreifen; in ihrem Willen ist sie für Gottes Güte empfänglich. David v. Augsburg, de int. hom. reform. c. 10: Per rationem potens est capere sapientiam dei. Per voluntatem potens est capere bonitatem dei. Per memoriam potens est capere virtutem aeternitatis dei, ut inaeternum numquam ab eo possit separari. Bonav., Serm. sup. reg. frat. min. n. 1: Dulcedinem (scil. der himmlischen Güter) participat triplex potentia animae, scil. memoria, intelligentia et voluntas, ita quod memoria informatur aeternitate, intelligentia veritate, voluntas caritate.

d) In den ihnen eigentümlichen Akten sollen die Potenzen sich zu Gott hinwenden und ihn erfassen, um so die ihnen nach der Ebenbildlichkeit zukommenden Weisen der göttlichen Vollkommenheit zu empfangen. Die ratio soll Gott (in seiner Weisheit) erkennen, um an Gottes

Weisheit teilzuhaben; die voluntas soll Gott (in seiner Güte) lieben, um Gottes Güte zu erhalten; die memoria soll in Gott (nach seiner ewigen Macht) ruhen, um an Gottes Macht zu partizipieren. David v. Augsburg, de int. hom. reform. c. 11: Anima tres habet potentias sicut dictum est: rationem, voluntatem et memoriam. Ratio data erat ei, ut deum agnosceret; voluntas, ut eum amaret; memoria, ut in eo quiesceret. Bonav., Sent. II prooem. setzt die »virtus« für die memoria ein: Tunc enim homo rectus est, quando intelligentia adaequatur summae veritati in cognoscendo, voluntas conformatur summae bonitati in diligendo, et virtus continuatur summae potestati in operando. Hoc autem est, quando homo ad deum convertitur ex se toto.

e) In der Sünde verfehlt der Mensch die ihm verordnete Teilhabe an Gottes Wesen. Die Seelenkräfte verlieren ihre Vollkommenheit in dem Augenblick, wo sie sich von Gott abwenden und in ihren Akten nicht mehr die ihnen zugewiesenen Inhalte des göttlichen Wesens ergreifen, so daß sie nun unter die Prädikate der Verderbnis treten. In dem von der Sünde verursachten und von ihr beherrschten status corruptionis ist das Gedächtnis haltlos und unbeständig, die Vernunft blind und der Wille verkehrt und böse. Denn das Gedächtnis beschäftigt und erfüllt sich mit den Dingen, die unbeständig sind und darum nur Unruhe verschaffen; die Vernunft nimmt das Falsche statt des Wahren in sich auf und verfällt so dem Irrtum; und der Wille erwählt das Minderwertige und Böse statt des Guten. Es hat den Anschein, als ob man gerade in der franziskanischen Theologie (Bonaventura, David v. Augsburg) und in der Devotio moderna (Johannes Mauburnus, Gerson) gerne mit dieser Ausweitung der imago-Lehre vom Urstand und von der deformatio durch die Sünde — dann aber auch in den gleichen Strukturen von der reformatio durch die Gnade und von der glorificatio in der Auferstehung — gesprochen hat. David v. Augsburg, de int. hom. reform. c. 11: per peccatum ratio caeca facta est, voluntas curva et foeda, memoria instabilis et vaga. Ratio recipit saepius falsum pro vero. Voluntas eligit deterius pro bono. Memoria occupat se illis, quibus semper inquietatur, quia unum et summum bonum deseruit, in quo omnia bona poterat habere. Teilweise wörtlich mit David v. Augsburg übereinstimmend, bringt den gleichen Gedanken Joh. Mauburnus, Rosetum tit. 18 (fol. 112). Bonav., Sent. II prooem. (an die Stelle der memoria tritt die virtus!): intelligentia, avertendo se a summa veritate ignara effecta, infinitis quaestionibus se immiscuit (vgl. Eccles. 7, 30) per curiositatem . . . Voluntas, discordando a summa bonitate egena effecta, immiscuit se infinitis quaestionibus per concupiscentiam et cupiditatem . . . Virtus autem, discontinuando se a summa potestate facta infirma, immiscuit se infinitis quaestionibus per instabilitatem, unde semper quaerit quietem et non invenit . . . Immiscuit igitur se homo infinitis quaestionibus per curiositatem, dum cecidit a veritate in ignorantiam; per cupiditatem, dum cecidit a bonitate in malitiam; per instabilitatem, dum cecidit a potestate in impotentiam. Ebenso Gerson, sup. Magnif.

tr. 10 (4, 455 DuPin). Die Trias der Seelenkräfte vis rationalis, irascibilis, concupiscibilis tritt zuweilen an die Stelle der drei Potenzen memoria, ratio (intellectus), voluntas, vor allem dann, wenn bei der Beschreibung der deformatio die vitia und bei der reformatio die virtutes eingeführt werden, als deren Träger bei schärferer Begriffsbestimmung die memoria ausscheidet. Bonaventura nennt außerdem noch eine trinitarische Struktur des liberum arbitrium in der Trias von facultas, ratio und voluntas, ohne den Begriff der facultas zu erläutern; Brev. 3, c. 11, n. 2: cum peccatum dicat recessum a primo principio trino et uno, omne peccatum imaginem trinitatis deformat et ipsam animam foedat quantum ad triplicem potentiam, scil. irascibilem, rationalem et concupiscibilem; et a libero arbitrio procedit, quod gerit in se insigne trinitatis: patris, ratione facultatis; filii, quia rationis; spiritus sancti, quia voluntatis. n. 3: . . . Defectus autem circa facultatem est impotentia, circa rationem est ignorantia, circa voluntatem est malitia.

f) Da die Befreiung der Seelenkräfte von ihrer Verderbnis (die reformatio) im allgemeinen im System der theologischen Tugenden dargestellt wird, deren Verhältnis zu den Potenzen an anderer Stelle behandelt wird (Anm. II 82ff.), zeige ich hier nur noch an Textbeispielen, wie bei Bonaventura und Gerson diese Frage ohne Rückgriff auf die theologischen Tugenden besprochen werden kann. Den trinitarischen Seinsprädikaten entspricht eine dreifache Wirkung der Gnade, die als geschaffenes Gut aus Gott ausfließt und in die Seele mit ihren drei Potenzen einfließt (vgl. Bonav., Brev. 5, c. 1, n. 3). Zugleich wird die Wirkung der Gnade in den drei actus hierarchici beschrieben. Bonav., Brev. 5, c. 1, n. 6: mens nostra non efficitur conformis beatissimae trinitati . . . nisi per vigorem virtutis, splendorem veritatis et fervorem caritatis; et vigor virtutis animum purgat, stabilit et elevat; splendor veritatis animam illuminat, reformat et deo assimilat; fervor caritatis animam perficit, vivificat et deo iungit, et ex his omnibus homo deo placens et acceptus existit: hinc est, quod illa influentia deiformis . . . denominatur ab ultimo (scil. actu) sicut a completissimo. Dicitur enim gratia gratum faciens, quia habentem facit deo gratum. Höchstwahrscheinlich direkt davon beeinflußt ist Gerson, sup. Magnif. tr. 7 (de mente veritas 7) (4, 334 DuPin): Sunt . . . influxus formales ipsius gratiae tres principaliter, quos appellat hierarchicos Dionysius, purgare, illuminare, perficere, appropriare (lies: appropriati?) ad vigorem virtutis in mente, ad fulgorem veritatis et ad ardorem vel amorem caritatis . . . (8) . . . imago suae mentis ad sui reformata est honorem principiis secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sup. Magnif. tr. 7 (de experiment. unione veritas 3) (4, 342 DuPin): Sunt autem effectus plurimi gratiae; tres hierarchici: purgare, illuminare, perficere, quos aliqui multiplicant secundum mentis vigorem, fulgorem et amorem, dicentes quod virtutem memoriae purgat, elevat et stabilit; fulgorem intelligentiae illuminat, informat et assimilat; amorem affectivae perficit, vivificat et unit; et mentem acceptam deo reddit.

g) Es sei noch hinzugefügt, daß die gesamte Scholastik mit den trinitarischen Appropriationen der potentia, sapientia und bonitas arbeitet, besonders gerne aber Bonaventura. Lomb., Sent. I d. 34, c. 3, n. 6: Cumque unum et idem penitus sit in deo potentia, sapientia, bonitas, in sacra tamen scriptura frequenter solent haec nomina distincte ad personas referri, ut patri potentia, filio sapientia, spiritui sancto bonitas attribuatur. Vgl. Hugo Vict., de sacramentis I p. 2, c. 5—9; ML 176, 208ff. Bonav., Sent. I d. 34, a. un., q. 3 und dub. 7, Brev. 1, c. 6; 3, c. 11, n. 3 u.ö. Thomas, STh I q. 39, a. 8. Biel, Sent. I d. 3, q. 9, a. 1, not. 4, F.

2. Der Begriff einer affektiven Erkenntnis (zu S. 120 Anm. 124)

Die Begriffe der notitia apprehensiva und adhaesiva erklärt Biel, Sent. I prol., q. 1, a. 2, not. 3, H: est duplex actus intellectus: apprehensivus et iudicativus . . . Alii vero actum apprehensivum nominant notitiam apprehensivam et actum iudicativum notitiam adhaesivam. Unde notitia apprehensiva est actus intellectus quo aliquid, aliqua vel aliqualiter complexe vel incomplexe cogitamus . . . Notitia adhaesiva sive iudicativa est actus intellectus quo assentit vel dissentit alicui complexo propositionali credendo ipsum esse verum vel falsum, et est tantum respectu complexi propositionalis. Als notitia adhaesiva wird die fides definiert wegen der willentlichen Zustimmung, die angesichts der uneinsichtigen Glaubenswahrheiten notwendig ist. Sent. III d. 23, q. 2, a. 1, not. 1, D: Fides est notitia adhaesiva certa et firma veritatis ad religionem pertinentis per revelationem accepta. Dicitur notitia adhaesiva, quod includit tam actualem assensum quam habitum acquisitum vel infusum ad actum assentiendi inclinantem . . . Dicitur certa et firma ad excludendum notitias adhaesivas cum formidine de opposito. Luther denkt offenbar an ein stärkeres Engagement des Affektes, als es bei diesem Glaubensbegriff (bzw. bei diesem Begriff der notitia adhaesiva) veranschlagt wird. Bei der ersten Stelle (3; 149, 33f.) verweist Luther ja auch auf die doctores devotarii. Sieht man sich bei Gerson um, so muß man freilich feststellen, daß Luther doch nicht so weit geht wie dieser »doctor devotarius«. Ausgehend von der Wechselwirkung zwischen cognitio und affectio, kommt Gerson zu dem Begriff einer affektiven Erkenntnis (cognitio experimentalis). De myst. theol. spec., cons. 17 (3, 374f. Du Pin): Non enim forte contingit reperire cognitionem, quae non sit formaliter aut virtualiter quaedam affectio. Sicut affectio non videtur posse secerni, quin sit quaedam experimentalis cognitio, quippe neutra effectum suum causat sine altera, quoniam ad cognitionis causationem potentia affectiva, sicut ad affectionem generandam cognitiva concurrit. Während die von Biel definierte notitia adhaesiva ihren kognitiven Charakter behält und aus dem Willen nur die je nach Art der Erkenntnis mehr oder weniger stark affektive Bewegung der Zustimmung

empfängt, fußt die von Gerson ins Auge gefaßte cognitio experimentalis auf der Erfahrung, d. h. auf der vom Affekt hergestellten Objektbeziehung. Sie ist das auffassende Erkennen, die Wahrnehmung (perceptio) des affektiv ergriffenen Objektes. An dem Begriff der cognitio experimentalis hängt Gersons »mystische Theologie«. Denn auf der höchsten Seinsebene, das ist in der Seele die facies mentis, stiftet die caritas die innigste Verbundenheit mit Gott, die zuverlässiger und wirksamer ist als die abstrahierende Gotteserkenntnis der contemplatio. Für denjenigen, der den spekulativen Aufschwung zur reinen intuitiven Erkenntnis nicht vollziehen kann, genügt die in der fides beschlossene unklare und nur auf Autorität gegründete Erkenntnis, die an sich nicht ausreichen würde. Die vom heiligen Geist geschenkte caritas kann aber diese Kluft überbrücken und die Seele mit Gott vereinigen, wobei sich dann auch die cognitio experimentalis statt der fehlenden spekulativen Erkenntnis einstellt. Gerson bedient sich eines Vergleiches, de simplificat. cordis n. 13 (3, 461f. DuPin): Dicat aliquis uni puero iam utenti ratione, qui neque patrem suum neque matrem vidit unquam. Dicat, inquam, »Ecce tu puer patrem habes in regione longinquissima potentissimum, sapientissimum, optimum et gloriosissimum. Ille est qui te genuit et fecit, ille est a quo et per quem mittuntur omnia quae habes bona ... Numquid non merito habes talem diligere, tali oboedire et facere quidquid ipse mandaverit?« Hoc audito bonus puer movebitur affectu naturali ad auditum patris nomen, ut feratur in dilectionem ipsius, cum tamen apud huiusmodi puerum non sit alia cognitio, quam ea quae per fidem aut narrantis ei ingeritur simpliciter autoritatem. ... Denique si quis ab huiusmodi quaesierit: »qualis est iste tuus pater?«, respondebit utique nil aliud: »Nescio plus nisi quod ipse est meus charissimus pater, progenitor meus, nutritor meus, benefactor meus, protector meus«, et si qua sunt similia. Et haec tamen novit solum fide per auditum et non intuitive vel per visum vel per attactum. n. 14: Existimo quod simili manuductione poterit Christianus etiam quivis rudis et litterarum ignarus induci, ut transeat in affectum cordis erga dominum deum suum et ea quae sunt divina et spiritualia, deserendo corporalium rerum phantasias aut supergrediendo eas quodam quasi transvolatu generalis meditationis et amoris ... suspirando, desiderando, diligendo supervolare quaerat ad quoddam abstractum denudatum unum. Utatur corporalibus quasi quibusdam scalis ad [at-]tendendum spiritualia, non quiescendo in scala ... immo etiam si cognoverimus Jesum Christum prout loquitur apostolus (2. Kor. 5, 16), non tamen eo modo secundum carnem novimus, sed ut redemptorem et salvatorem et ut dei virtutem et sapientiam ipsum recogitamus (1. Kor. 1, 24), qui factus est nobis a deo patre sapientia, iustitia, sanctificatio et redemptio (1. Kor. 1, 30). n. 15: Puto iuxta traditionem hanc motus est Hugo (Expos. in hier. eccl. lect. 6; ML 175, 1038) dicere: Quoniam aliquando dilectio intrat, ubi cognitio foris stat. Non quod amor excludat omnem cognitionem, sic enim fieri non potest, ut diligatur prorsus incognitum. Sed et ipse amor, ut dicit Gregor (in

Ev. hom. 27, 4), quaedam cognitio est. — Das mystische Gottesverhältnis in der vereinigenden Liebe erscheint auch unter dem Begriff der sapientia, die primär ein affektives Objektverhältnis darstellt und sekundär auch die Erfahrungserkenntnis einschließt. Diese Erkenntnis wird nun in Analogie zur Sinneswahrnehmung als die Wahrnehmung innerer, geistlicher Sinne beschrieben, und zwar wiederum mehr in der Art des Schmeckens, Riechens und Berührens als des Sehens oder Hörens. — De myst. theol. spec., cons. 28 (3, 383f. DuPin): Cognitio dei per theologiam mysticam ... ceteris paribus eligibilior est et perfectior quam theologia symbolica vel propria, de qua est contemplatio, sicut dilectio perfectior est cognitione et voluntas intellectu et caritas fide ... Theologia mystica ... est experimentalis cognitio habita de deo per amoris unitivi complexum ... est sapientia, i. e. sapida notitia habita de deo, dum ei supremus apex affectivae potentiae rationalis per amorem coniungitur et unitur ... est irrationalis et amens et stulta sapientia (Dionys., de div. nom. c. 7, n. 1). — De elucidat. schol. myst. theol., cons. 11 (3, 426f. DuPin): Stare nequit, ut theologia mystica sit in hominis mente sine qualicumque dei cognitione ... omnis apprehensio vel motio intellectualis sive de deo vel de aliis dici potest cognitio ... Sic Gregor in homilia (in Ev. hom. 27, 4): »Amor, inquit, ipse cognitio est«. Et vere sic est secundum tactum, gustum et olfactum spirituales, immo tantum potior, perceptibilior et purior est cognitio, quanto intimior circa deum, qualiter ipsum tangunt, gustant et olfaciunt mystice theologizantes, non auditores tantum, sed inspectores, sed factores. Von der sapientia (eins der sieben dona spiritus sancti), die in Kongruenz mit der cognitio experimentalis die »mystische Theologie« definiert (s. o.), bemerkt Gerson ausdrücklich, um ihren affektiven Charakter zu unterstreichen, daß ihr Name eher abzuleiten sei von dem Wort sapor, »qui est gustatio spiritus affectualis«, als von dem Verb sapere, »quod respicit intellectum« (Dialog. de coelib. 2, 629 DuPin). Luther hingegen gebraucht den Begriff sapientia in dem zweiten, von Gerson zurückgestellten Sinne und bedient sich in der Übernahme paulinischer Wendungen vielfach des Verbums sapere, um in der Verbindung mit den entsprechenden Objekten (carnalia, spiritualia o. ä.) anzugeben, woraus sich der Mensch versteht. Das sapere spiritualia ist dann geradezu synonym mit dem intelligere (z. B. WA. 3; 271, 24ff.). An der Stelle (3; 149, 33f.), die den Exkurs veranlaßte, will Luther offensichtlich nicht wie Gerson die Erkenntnis ganz in die mystische Gotteserfahrung hineinziehen. Er stellt ja die notitia affectiva neben die notitia intellectiva und läßt dieser den Vorrang (vgl. den Zusammenhang). Da er die mens (= facies) als notitia definiert, muß er sich gegen das Mißverständnis sichern, als ob die mens und die in ihr geschehende Hinwendung zu Gott nur intellektiven Charakter habe. Demgegenüber will Luther andeuten, daß bei der Hinkehr zu Gott, die sich für ihn im geistlichen Verstehen der Schrift, in der Meditation und im Gebet vollzieht, auch der Affekt beteiligt ist und in seiner Weise Erkenntnis vermittelt, aber gewiß nicht

jene »schmeckende, riechende und tastende« Erfahrungserkenntnis, die für Gerson das Höchste ist. An den beiden anderen Stellen (3; 222, 39ff. 383, 5f.) will Luther sicher nur unterstreichen, daß hier die Erkenntnis zum Gehorsam verpflichtet, auch erst in ihm sich erschließt. — Es sei noch darauf hingewiesen, daß Gerson in den Grundbegriffen der cognitio experimentalis, der sapientia und der sensus spirituales von Bonaventura abhängig ist (vgl. Sent. III d. 24, dub. 4; d. 35, a. un., q. 1; ebd. q. 3, ad 1. 3. 5; Sent. I d. 13, dub. 1).

3. Zum traditionellen Verständnis von Act. 15, 9 (zu S. 303 Anm. 152)

Bernhard kommt im Gedanken und in der Verwendung von Joh. 15, 3 und Act. 15, 9 Luther am nächsten: de div. serm. 82, n. 1 (1, 1204) zu Prov. 4, 23: Duobus ... modis vita a corde procedit: aut quia corde creditur ad iustitiam (Rom. 10, 10), et iustus ex fide vivit (Rom. 1, 17), et fide mundatur cor (Act. 15, 9), et mundo corde deus videtur (Mt. 5, 8), i. e. agnoscitur, et haec est vita aeterna, ut cognoscant te, unum deum, et quem misisti Jesum Christum (Joh. 17, 3); aut quia Christus vita nostra, qui nunc per fidem habitat in cordibus nostris (Eph. 3, 17), erit cum apparebit et nos cum ipso apparebimus in gloria (Kol. 3, 4), et qui nunc latet in corde, tunc quasi de corde ad corpus procedet, quando reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae (Phil. 3, 21). — In Cant. serm. 28, n. 5 (1, 1367): Dem eschatologischen Sehen und Erkennen muß das Hören und Glauben (Rom. 10, 17) vorangehen; auditus ... reparet visum; quoniam nisi crediderimus, non intelligemus. Ergo auditus ad meritum, visus ad praemium ... »Beati autem mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt« (Mt. 5, 8). Porro fide oportet mundari oculum, qui videat deum, quemadmodum habes (Act. 15, 9): »Fide mundans corda eorum«. n. 6: ... Utinam et mihi aperiat aurem dominus (Jes. 50, 5), intret ad cor sermo veritatis, mundet oculum et laetae praeparet visioni ... ut audiam a deo etiam ipse cum ceteris oboedientibus (Joh. 15, 3): »Et vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis.« — Vgl. in Cant. serm. 31, n. 8f. (1, 1383). — In Cant. serm. 41, n. 2 (1, 1412): fides ex auditu (Rom. 10, 17), et quamdiu per fidem ambulatur et non per speciem (2. Kor. 5, 7), danda opera potius instruendo auditui, quam visui exserendo (al.: exercendo). Frustra namque intenditur oculus, qui non sit fide mundatus, cum solis, qui mundo corde sunt, videndi copia promittatur (Mt. 5, 8). Scriptum vero est (Act. 15, 9) »Fide mundans corda eorum« ... ergo fides ex auditu, et ex illa visus purgatio est. — In Cant. serm. 53, n. 2 (1, 1448): Auditus ducit ad visum, quia fides ex auditu (Rom. 10, 17), qua corda mundantur, ut possit videri deus. Sic enim habes (Act. 15, 9) »Fide mundans corda«. — Alle Stellen reden davon, daß dem eschatologischen Erkennen und Sehen Gottes mit den Augen des Herzens die Reinigung des Herzens vorausgehen muß. Das bewirkt nach Act. 15, 9

der Glaube, der aus dem Hören des Wortes kommt (Röm. 10, 17). Einmal erwähnt Bernhard Act. 15, 9 auch in anderem Zusammenhang (de div. serm. 96, n. 4; 1, 1220), wo er davon spricht, daß bei den neutestamentlichen Heilungen vor dem Leibe immer das Herz (cor, mens, conscientia) geheilt und von der Schuld gereinigt wird. — Von der reinigenden Wirkung des Wortes (Joh. 15, 3) unter dem Oberbegriff der iustificatio ist de div. serm. 24, n. 3 (1, 1133) die Rede (vgl. Anm. III 151): At fortassis tanto amplius doles, quanto clarius peccata etiam minima illuminatus agnoscis, sed sanctificabit te pater in veritate, quae est utique sermo eius, ut inter Apostolos audire merearis (Joh. 15, 3): »Iam vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis.« — In Cant. serm. 22, n. 2 (1, 1334): Est . . . aqua sapientiae salutaris sermo divinus, non modo potans, sed et lavans, dicente domino (Joh. 15, 3) »Et vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis.«

Thomas (STh 2 II q. 7, a. 2, co.) sieht die Verunreinigung des Herzens in der Affektion durch die temporalia und versteht darum unter der Reinigung die affektive Bewegung »in id quod est supra se, scil. in deum«. Die fides ist das primum principium dieser Bewegung: ideo primum principium purificationis cordis est fides: quae si perficiatur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat. Das bedeutet, daß das reinigende Prinzip eigentlich die caritas ist, während die fides nur den Vorspann der affektiven Bewegung bildet; vgl. ebd. ad 1: ea quae sunt in intellectu, sunt principia eorum quae sunt in affectu: inquantum scil. bonum intellectum movet affectum. In diesem Sinne muß auch STh 2 II q. 8, a. 7 interpretiert werden, wo der fides die »depuratio affectus ab inordinatis affectionibus« zugewiesen wird (vgl. ebd. ad 2). Die affektive Reinigung ist für Thomas wiederum nur die Vorbereitung für die intellektive visio dei (praeambula et dispositiva ad dei visionem), die ihrerseits in diesem Leben vom donum intellectus angebahnt wird (darauf bezieht sich Mt. 5, 8). So muß Thomas betonen, daß die fides nur als fides formata, d. h. nur indirekt in der forma caritatis, das Herz reinigt: STh 2 II q. 8, a. 2, ad 2 (als fides informis reinigt sie nur den Intellekt von der impuritas erroris, verträgt sich dabei jedoch mit der Unreinheit des Herzens in der Sünde); III q. 49, a. 1, ad 5; III q. 52, a. 6, co.

Bonaventura dient Act. 15, 9 zum Beweis dafür, daß die fides den Charakter einer virtus hat; Sent. III d. 23, a. 1, q. 1, arg. b: quod est principium purificationis cordis habet rationem virtutis: sicut enim cor non inquinatur nisi per vitium, sic non purificatur nisi per virtutem; sed fides est principium purificationis cordis (Act. 15, 9). Das ist nicht anders gemeint als bei Thomas. Vgl. Sent. III d. 27, dub. 1: caritatis ... est depurare affectum cordis ab omni terrenitate. In dieser Wirkung hat die caritas den Prinzipat unter allen Tugenden, weil sie dadurch den Menschen mit dem höchsten Zielgut vereinigt: quia unit eas (scil. virtutes theologicas) fini, principatum tenet inter eas, et ideo movet et informat et terminat sive consummat. — Was es in Bonaventuras Sicht für die

Rechtfertigung bedeutet, daß die fides die Reinigung des Herzens bewirkt, nämlich auf die Gnade vorbereitet, das zeigt Sent. IV d. 17, p. 1, a. 1, q. 2, co.: ad susceptionem iustificationis in adulto requiritur motus liberi arbitrii, secundum quem consentit gratiae. Et quia primus motus, per quem consentit gratiae, est motus fidei, ideo motus ille est motus fidei. Unde ad Rom. 5, 1 »Iustificat per fidem«, Glossa: »Id est, ex motu liberi arbitrii, qui est ex fide«. Ideo dicitur Act. 15, 9: »Fide purificans corda«, quia motus fidei primo requiritur ad purificationem. — Auf dieselben Autoritäten (die Glosse zu Röm. 5, 1 und Act. 15, 9; der ganze Schluß wird wörtlich übernommen) stützt sich auch Biel bei dem Satze (Sent. IV d. 14, q. 2, a. 1, not. 2, F): ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii ut dispositio praevia. — Bei keinem der Scholastiker ist also von der fides in der Korrelation zum verbum und ohne ihre Unterordnung unter die formierende caritas die Rede. Anders verhält es sich bei Bernhard.

4. Biels Aussagen über die Formen des amor (zu S. 342 ff.)

Biel differenziert den amor in dreifacher Weise; Sent. III d. 27, q. un., a. 1, not. 2, C: primo amor . . . dividitur in amorem affectivum et amorem effectivum. Item secundo in amorem amicitiae et concupiscentiae et amorem amicitiae et concupiscentiae simul. Item tertio in amorem complacentiae et desiderii. Ferner behauptet er, ebd. not. 4, G: Deus diligi potest secundum omnes species amoris supradictas actualiter et habitualiter (dazu Luthers Randbem., S. 13 Degering: Excepto (amore) concupiscentiae). Gott lieben bedeutet aber: deum velle esse deum . . . Diligens autem deum volendo deum esse deum, potest sic velle deum esse summum, et in eo quod talis est complacere propter deum in se non referendo ad aliud, puta commodum suum; potest etiam hoc velle, ut sic sit suum commodum et beatitudo. Primum velle est amor affectivus amicitiae et complacentiae ac ordinatus. Secundum est amor affectivus concupiscentiae et desiderii, qui potest esse ordinatus (Randbem. Luthers, S. 13 Degering: quod est falsum), quoniam ad ipsum inclinat spes (Randbem. Luthers, S. 13 Degering: quod est falsum) sicut ad primum caritas. Potest etiam esse inordinatus, si amans in commodo proprio ponit finem. Sic enim uteretur deo, quod est tota perversitas secundum Augustinum in lib. 83 quaest. (q. 30; ML 40, 19). Sic et Deus amari potest amore effectivo, dum ex amore affectivo divina implentur mandata. — Die verschiedenen Arten des amor erläutert Biel folgendermaßen, ebd. not. 2, D: Cum amare est alicui bonum velle, ipsum velle in duo tendit, scil. in bonum illud, quod quis vult alicui, sibi vel alteri, et in illud, cui vult huiusmodi bonum . . . Ita in voluntate sunt duos actus . . . volendi bonum: quandoque acceptatur bonum propter se non referendo in aliud, aliquando tantum propter aliud. Et secundum hoc distinguitur usus et fruitio . . . similiter et amor

amicitiae et amor concupiscentiae . . . Nam omnis fruitio est amor amicitiae; et omnis usus, qui amor est, est amor concupiscentiae. Est ergo amor amicitiae amor, quo volo alicui bonum propter ipsummet amatum sine relatione eius in aliud . . . i. e. non attendendo quod is cui hoc volo ulterius potest mihi vel alteri proficere . . . Amor concupiscentiae est quo aliquid amatur propter aliud dilectum, i. e. quo alicui optatur bonum propter alterum, cui proficere potest ad delectationem, utilitatem vel honestatem. Der amor concupiscentiae zerfällt zuweilen in zwei Liebesakte (der Final- und der Medialrelation): in amore huiusmodi quandoque voluntas habet duos actus, unum praecise circa hunc, cui bene vult propter se, qui habet se ut finis; alium circa bonum illud quod vult ei cui bene vult propter se, quae bona habent se ut media in finem ordinata. Primus actus est amor amicitiae, secundus amor concupiscentiae . . . Et sunt simul in voluntate, quia unus ordinatur in alium. Zuweilen kann die Final- und die Medialrelation jedoch auch in einem einzigen Akt vereinigt sein: Quandoque etiam uno actu vult alicui bonum propter alterum, sicut uno actu potest voluntas ferri in finem et in medium. Et tunc ille actus est amor amicitiae et concupiscentiae simul. Sicut simul est fruitio et usus: fruitio inquantum tendit in finem, et usus inquantum tendit in media propter finem ordinata . . . potest voluntas una volitione medium velle propter finem. Diese Möglichkeit wird von Luther ausdrücklich verworfen, WA. 1; 228, 26f. Disp. c. schol. theol. th. 94: Subtile malum est dicere, eundem actum esse fruitionem et usum. — Wenn beide Akte selbständig nebeneinander auftreten, kann ein doppelter ordo zwischen ihnen bestehen: entweder ein ordo naturae, in dem der amor amicitiae den zeitlichen Vorrang hat (amor amicitiae est naturaliter prior), oder ein ordo perfectionis, in dem der amor amicitiae den qualitativen Vorrang hat (perfectior est amor amicitiae amore concupiscentiae). Luther bezweifelt in seiner Randbemerkung z. St. (S. 12 Degering; statt Quoniam lies Quomodo), daß in dieser Weise überhaupt ein ordo zwischen zwei Akten bestehen könne, die einander völlig entgegengesetzt sind, da doch der eine Akt (amor amicitiae) in der Weise der caritas das sucht, was des anderen ist, während der andere in der concupiscentia das Seine sucht.

Biels Definitionen für den amor complacentiae und den amor desiderii lauten, ebd. not. 2, E: amor complacentiae est velle alicui bonum iam habitum, sive propter ipsum sive propter aliud . . . Gaudium autem et delectatio est passio et effectus consequens amorem complacentiae. Amor desiderii est actus voluntatis, quo volo alicui, mihi vel alteri bonum absens sive propter se amatum sive propter aliud. Hunc autem amorem, si adsit fiducia de re absente quandoque consequenda, sequitur passio spei.

Jede Art der Liebe kann geordnet, ungeordnet oder indifferent sein (ebd. not. 2, E): quilibet amor secundum has triplices divisiones (amor affectivus-effectivus, amicitiae-concupiscentiae, complacentiae-desiderii) potest esse ordinatus vel inordinatus vel indifferens: ordinatus, si eli-

citur secundum regulam rationis rectae (Randbem. Luthers, S. 12 Degering: Quod est impossibile. Sed nullus est ordinatus sine gratia.); inordinatus, si eliciatur contra dictamen rationis rectae; indifferens, si nec secundum nec contra rationem rectam elicitur, ut quia nondum complete dictavit de omnibus circumstantiis ad actum virtuosum requisitis.

Der amor ordinatus in allen seinen Arten ist entweder nur moralisch gut und tugendhaft, aber nicht religiös verdienstlich, oder er besitzt noch zusätzlich die religiöse Qualifikation der Gnade (ebd. not. 2, E).

5. Die scholastische Definition der spes (zu S. 349)

Lomb., Sent. III d. 26, c. 1, n. 1: Est enim spes certa exspectatio futurae beatitudinis veniens ex dei gratia et ex meritis praecedentibus vel ipsam spem, quam natura praeit caritas, vel rem speratam, i. e. beatitudinem aeternam; sine meritis enim aliquid sperare, non spes sed praesumptio dici potest.

Bonaventura unterscheidet bei der Beantwortung der Frage »Utrum spes ex bonis meritis habeat ortum« vier Stücke bei der spes: den habitus virtutis, den actus, den status und den terminus oder das obiectum (Sent. III d. 26, a. 2, q. 2, co.). (1) Vom habitus virtutis der spes kann man nicht sagen, daß er in den Verdiensten begründet sei, da vielmehr erst aus der Tugend der Hoffnung die Verdienste entspringen; co.: Secundum . . . quod spes nominat habitum virtutis, sic non habet ortum ex meritis, sed potius merita habent ortum ex ea. Der Tugendhabitus ist nicht eine durch verdienstvolle Handlungen erzeugte, sondern eine von Gott geschaffene und mit den anderen Tugenden vor den Verdiensten eingegossene Qualität (vgl. ebd. arg. a. c). (2) Das Ziel oder der Gegenstand der Hoffnung, die res sperata, ist eindeutig in den Verdiensten als deren Lohn begründet; ebd. co.: Secundum . . . quod spes nominat ipsam rem speratam, sic ortum habet ex meritis praecedentibus . . . simpliciter sequitur (scil. merita) tamquam meritorum praemium. (3) Der Akt des Hoffens mit seiner Gewißheit und (4) der Zustand des Hoffens als Gewißheit gründen sich auf die Verdienste und tragen ihrerseits selbst zu den Verdiensten bei, das eine Mal als tugendhafter Akt, das andere Mal als das hoffende Aushalten in den Leiden; ebd. co.: Secundum . . . quod (spes) nominat actum, sic oriri habet ex meritorum intuitu; nullus enim sperat recte aeternam beatitudinem nisi qui deo servivit vel proponit deo servire. Secundum autem quod nominat statum, sic ortum habet ex meritis praecedentibus et concomitantibus; et hoc modo accipitur ad Rom. 5, 3f.: »Tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spem«, Glossa (ord.): i. e. »certitudinem spei«, ad quam scil. certitudinem pervenitur per bona merita et maxime per tolerantiam et sustinentiam tribulationum . . . spes, prout nominat motum spei, procedit ex meritorum intuitu et secundum

veritatem est principium meritorum sequentium. Prout autem spes dicitur quaedam certitudo et status, sic secundum veritatem ex meritis habet ortum, et est nihilominus adminiculum ad perfectius merendum. Illa enim certitudo spei consurgit ex perpessione tribulationum et vehementer confirmat et confortat animam, ut a tribulationum sustinentia non recedat. Zum actus spei vgl. ebd. arg. 3 (nullus recte sperat beatitudinem, nisi cui suppetunt merita) und arg. b (nullus . . . potest mereri apud deum nisi qui sperat); zum status spei vgl. ebd. arg. 1 (Röm. 5, 3f. mit der Erläuterung: si in ipsa probatione consistit meritum, videtur quod spes ex meritis habeat ortum). — Die Aussagen der beiden letzten Punkte werden an einigen weiteren Stellen noch in verschiedener Hinsicht präzisiert. (a) Der Akt des Hoffens muß bei seinem intuitus meritorum in demütiger und wahrhaftiger Weise die Verwurzelung der Verdienste in der Gnade berücksichtigen und darf sie nicht in Hochmut und eitler Vermessenheit sich selbst zuschreiben; ebd. ad d: Intueri ... merita attribuendo sibi, hoc est superbiae et vanitatis . . . Intueri autem merita referendo ad divinam gratiam, hoc est humilitatis et veritatis; et hoc modo motus spei ex intuitu meritorum habet oriri. (b) Der Akt des Hoffens kann sich in verschiedener Weise auf die merita beziehen, je nach der subjektiven Wirklichkeit der Gnade; Sent. III d. 26, a. 1, q. 4, ad 1: Primus actus est spei formatae et iam exercitatae (sperat habendo merita in proposito et in radice et in effectu, sicut homo iustus, qui diu deo servivit); secundus actus est spei formatae et primo infusae (sperat habendo merita in proposito et in radice, non tamen in effectu, sicut ille qui ante bonum usum virtutum, postquam suscepit gratiam, exspectat aeternam beatitudinem); tertius actus est spei informis (sperat habendo merita in proposito tantum, non in radice nec in effectu, sicut ille qui peccator est, qui proponit multa bona facere et per illa salvari); et quartus est ipsius praesumptionis (sperat non habendo merita nec in effectu nec in radice nec in proposito, sicut ille qui faciendo mala et in malis proponens perseverare, per solam dei misericordiam credit se assecuturum gloriam, neglecta divina iustitia). Außer der vierten Form des Hoffens, die als praesumptio natürlich nicht mehr unter den Begriff der christlichen Hoffnung fällt, kann man die drei ersten Formen jedoch mit der Definition des Lombarden erfassen, da diese Definition nicht nur für die virtus formata, sondern auch für die virtus spei schlechthin zutrifft (ebd.): Cum ergo dicitur quod spes procedit ex gratia et meritis, dicendum quod aut definitur ibi spes prout est virtus formata . . . aut, si definitur ibi spes generaliter secundum quod est virtus, dicitur procedere ex gratia et meritis, quae quidem vel habentur in re vel habentur in proposito. (c) Wichtig ist, daß die auf die subjektive Wirklichkeit der Gnade und ihrer Verdienste gegründete Gewißheit des Hoffens nur den Charakter einer annehmbaren Vermutung hat; d. 26, a. 1, q. 5, ad 1: quamvis de meritis non habeatur certitudo per scientiam necessariam, haberi tamen potest certitudo per probabilem coniecturam et per quamdam ipsius bonae voluntatis confidentiam, quae

consurgit ex conscientia bona. Puritas enim conscientiae, quae introducitur per expulsionem culpae, dat ipsi animae quamdam securitatem et certitudinem de merito iam inchoato, et per consequens certitudinem de praemio assequendo. Die Hoffnung schöpft ihre Gewißheit nicht aus der Zusage der Gnade Gottes, sondern aus der subjektiven Wirklichkeit der Gnade und einer von ihr bewirkten, erfahrbaren Reinheit des Gewissens; vgl. ebd. ad 4: Qui enim bonam habet conscientiam atque propositum, probabiliter potest esse certus quod opera ex tali voluntate procedentia sint apud deum meritoria, et per hoc confidere se assecuturum vitam aeternam. (d) Die Gewißheit der Hoffnung wächst mit der größeren Vollkommenheit in Verdiensten, wie sie in Leiden erworben wird; d. 26, a. 1, q. 1, ad 5: sicut ostendit Apostolus (Röm. 5, 3ff.), (spes) consurgit ex perfectione meriti; quanto enim aliquis maiora et meliora habet merita, tanto firmius et certius sperat.

Thomas stimmt in der Grundposition mit Bonaventura überein. Auch er bezieht die Bestimmung des Lombarden auf den Akt der spes (formata) und auf die res sperata, während er den habitus spei ebenfalls ausschließt. Einen status spei erwähnt er nicht. STh 2 II q. 17, a. 1, ad 2: spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam: prout aliquis sperat se beatitudinem adepturum ex gratia et meritis. Vel quantum ad actum spei formatae. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia. Den Akt der spes informis, der noch nicht vollkommen tugendhaft ist und die Verdienste erst im Vorsatz bei sich hat, kann Thomas ebenfalls mit der Definition des Lombarden vereinbaren; STh 1 II q. 65, a. 4, co. Zur Gewißheit der Hoffnung vgl. STh 2 II q. 18, a. 4 (ad 2).

Biel gibt der Definition des Lombarden in seiner eigenen Terminologie folgende Form; Sent. III d. 26, q. un., a. 1, not. 2, D: Spes est habitus inclinans voluntatem ad desiderandum efficaciter bonum infinitum a seipso (lies: ab ipso) bono liberaliter sibi conferendum propter merita ab ipso bono infinito ad hoc acceptata. Bei der Erklärung der einzelnen Definitionselemente kommt er zweimal auf die Bedeutung der merita zu sprechen, (1) bei der Erläuterung der Beifügung zum Objektbegriff, (2) bei der Erläuterung der Adverbialbestimmung »efficaciter«. Die beiden Punkte entsprechen der bei Bonaventura und Thomas aufgewiesenen Beziehung der merita einerseits zur res sperata und anderseits zum actus spei. (1) Dicitur »ab ipso bono liberaliter propter merita conferendum«, ubi innuitur modus habitionis simul et assecutionis boni infiniti. Non enim potest bonum infinitum haberi a creatura nisi per liberalem dationem, qua liberaliter bonum infinitum se communicat suae creaturae secundum modum suae capacitatis ... Modus autem consequendi bonum infinitum est per opera meritoria ab ipso bono infinito ad hoc acceptata. Vgl. d'Ailly, Sent. III q. un., a. 2, punct. 2, dub. 2, S (nach Ockham, Sent. III q. 8, a. 2, diff. 2, G): obiectum ... spei est quod beatitudo est nobis conferenda a deo propter merita ...

licet deus sit obiectum mediatum cuiuslibet virtutis theologicae, tamen hoc complexum est immediatum obiectum spei, scil. visio et fruitio divina sive beatitudo est homini conferenda propter merita. Quod credo sic esse intelligendum: quod beatitudo homini conferetur, si secundum legem dei meritorie operetur. (2) Ebd.: Dicitur »efficaciter« ad excludendum desiderium desperantium et praesumentium. Nam desiderium efficax duo includit, scil. apprehensionem obiecti ut possibilis haberi et acceptationem mediorum ordinatorum ipsa volendo et imperando, per quae potest obiectum acquiri. Primum deficit desperantibus, nam desperantes non credunt habitionem dei ut obiecti beatifici eis esse possibilem . . . Secundum deficit praesumentibus: licet enim illi desiderent bonum infinitum ut suum commodum, ipsum etiam apprehendunt ut sibi possibile et futurum, non tamen inquirunt nec volunt nec imperant media, opera scil. meritoria, per quae consequantur. Non ergo desiderant adipisci per merita sed sine meritis, et sic non efficaciter . . . Efficax enim desiderium certa est exspectatio, quia infallibiliter sequitur beatitudo desiderium efficax permanens in finem. Haec enim est certitudo spei, quod merita in finem vitae continuata infallibiliter consequitur beatitudo, per quam fruitive possidetur deus. Non enim illa est certitudo spei, quod habens modo desiderium efficax beatitudinis ipsam infallibiliter consequatur, quia potest cadere ab illa spe efficaci et desperare vel praesumere aut media ordinata relinquere. Sed ea est certitudo, quae dicta est, qua certum est beatitudinem consequi desiderium efficax continuatum in finem. — D'Ailly, Sent. III q. un., a. 2, punct. 2, dub. 3, T (nach Ockham, Sent. III q. 8, a. 2, diff. 3, H): actus spei est volitio et desiderium efficax, quo quis statim ostenso per fidem quod beatitudo est sibi conferenda propter merita, statim elicit efficaciter actum desiderii meritorium, qui non potest esse in desperantibus. Unde desiderium est duplex: unum est respectu possibilium quando aliquis efficaciter desiderat aliquid tamquam possibile haberi ab eo, et illud non est in desperantibus; aliud respectu impossibilium, scil. quando aliquis desiderat aliquid et credit illud sibi esse impossibile, et illud potest esse in desperantibus. — D'Ailly, Sent. III q. un., a. 2, punct. 2, dub. 4, U (nach Ockham, Sent. III q. 8, a. 2, diff. 3, J): quando credo aliquid mihi possibile et diligo illud, tunc illud efficaciter desidero, ita quod statim ex illo in operationem meritoriam procedo; et tunc potest primus actus spei haberi sine habitu spei acquisito (vgl. Anm. III 227f. zu S. 33 off.:Luthers Kritik am actus elicitus der spes).

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

1. Quellen

Altenstaig, Johannes: Vocabularius theologiae. Hagenau 1517.

Anselm von Canterbury: De casu diaboli. ML 158, 325—360.

Aristoteles: Decem libri Ethicorum ad Nicomachum. Versio Latina des Wilhelm von Moerbeke in: Thomas Aquinas, In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio; ed. Spiazzi. Turin 1949.

—, Nikomachische Ethik; übersetzt von Franz Dirlmeier. Berlin 1956.

Aurelius Augustinus: Confessiones; ed. M. Skutella. Leipzig 1934. (ML 32, 659—868.)

—, De doctrina christiana; ed. C. H. Bruder. Leipzig 1838. (ML 34, 15—122.)

—, In epistulam Ioannis I. (ad Parthos) tractatus. ML 35, 1977—2062.

—, Enarrationes in Psalmos. Basel 1497. (ML 36 und 37.)

—, Enchiridion; ed. O. Scheel. SQS 2. R., 4. H., 3. Aufl. Tübingen 1937. (ML 40, 231—290.)

—, De civitate Dei; ed. B. Dombart. Leipzig 1877. (ML 41, 13—804.)

—, De trinitate. ML 42, 819—1098.

—, De spiritu et littera; ed. J.-D. Burger. Neuchâtel 1951. (ML 44, 199—246.)

Einzelne Zitate aus verschiedenen anderen Schriften stammen aus anderen Quellen oder aus der Sekundärliteratur.

Bernardus Clara-Vallensis: Opera; ed. J. Mabillon. Paris 1690. (ML 182 und 183.)

Biblia: Textus Bibliae cum glosa ordinaria, Nicolai de Lyra postilla, moralitatibus eiusdem, Pauli Burgensis additionibus, Matthiae Thoring replicis. Basel 1502.

Biel, Gabriel: Collectorium in quattuor libros Sententiarum. Tübingen 1501. Lyon 1514.

—, Quaestiones de iustificatione; ed. C. Feckes. Opuscula et textus, Series scholastica 4. Paderborn 1929.

Bonaventura: Opera omnia. Quaracchi 1882—1902. (Editio maior.)

—, Opera theologica selecta. Quaracchi 1934—49. (Editio minor; Liber I.—IV. Sententiarum.)

—, Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia. Ed. 4. Quaracchi 1949.

—, Scripta selecta pro instruendis Fratribus Ordinis Minorum. Ed. 3. Quaracchi 1942.

Bonaventura: Tria opuscula. Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam. Ed. 5. Quaracchi 1938.
—, Opuscula. 2 voll. Straßburg 1495.
Cassiodorus: Expositio in Psalterium. Basel 1496. (ML 70, 9—1056.)
David von Augsburg: De interioris hominis reformatione (= Formula novitiorum, tract. 2). Augsburg 1594. (Maxima bibliotheca 25, 880 bis 898.)
Dionysius Areopagita: De divinis nominibus. Translatio vetus in: Thomas Aquinas, In libros b. Dionysii de divinis nominibus expositio; ed. C. Pera. Turin 1950.
Faber Stapulensis, Jacobus: Quincuplex Psalterium. Paris 1509 und 1513.
Gerhard Zerbolt von Zütphen: De reformatione virium animae. Paris 1493. (Maxima bibliotheca 26, 237—258.)
—, Tractatus de spiritualibus ascensionibus. S. l. e. a. (Maxima bibliotheca 26, 258—289.)
Glossa interlinearis und ordinaria: s. Biblia.
Gregorius I. Magnus: Moralia. ML 75, 509ff. und 76, 1—782.
—, 40 homiliarum in Evangelia libri duo. Innsbruck 1892. (ML 76, 1075—1312.)
Gregor von Rimini: Super primum et secundum Sententiarum. (Reprint of the 1522 Edition.) Franciscan Institute Publications, Text Series 7. Franciscan Institute, St. Bonaventure N. Y. 1955.
Haimo von Halberstadt: Expositio in epistulas S. Pauli. ML 117, 361—938.
Hieronymus: Interpretatio Hebraicorum nominum. Opera exegetica II. Venedig 1498. (ML 23, 815—904.)
Hugo von St. Victor: De Sacramentis Christianae fidei. ML 176, 173—618.
—, (Pseudo-): Summa Sententiarum septem tractatibus distincta. ML 176, 41—174.
Jacobus Perez de Valentia: Centum ac quinquaginta Psalmi Davidici. Lyon 1518.
Johannes Duns Scotus: Opera omnia; ed. L. Wadding. Lyon 1639.
—, Commentaria Oxoniensia ad IV libros Magistri Sententiarum; ed. M. F. Garcia. T. I—II. Quaracchi 1912—14.
Johannes Gerson: Opera omnia; ed. M. L. E. DuPin. Antwerpen 1706.
—, Opera. Basel 1518.
Johannes Mauburnus: Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum. Basel 1504.
Ludolf von Sachsen: Expositio in Psalterium. Speyer 1491.
Luther, Martin: Werke. Weimarer Ausgabe (abgekürzt: WA.). Weimar 1883ff., Bd. 1, 3, 4, 9, 56, 57 (Aufgliederung der Schriften in Anm. I 1, II 1 und III 1).

Luther, Martin: Briefe. Weimarer Ausgabe (abgekürzt: WAB.). Bd. 1.
—, Werke in Auswahl. Bonner Ausgabe (abgekürzt: BA.). Bd. 5, hrsg. von E. Vogelsang, 2. Aufl. Berlin 1955. Bd. 6, hrsg. von H. Rückert, 2. Aufl. Berlin 1955.
—, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516; hrsg. von J. Ficker (I. Glosse; II. Scholien). Anfänge reform. Bibelauslegung 1. Band. 4. Aufl. Leipzig 1930.
—, Vorlesung über den Galaterbrief 1515/17; hrsg. von H. v. Schubert. AAH, Phil.-hist. Kl. 5. Heidelberg 1918.
—, Vorlesung über den Hebräerbrief nach der Vatikanischen Handschrift; hrsg. von E. Hirsch und H. Rückert (abgekürzt: HR.). AKG 13. Berlin-Leipzig 1929.
—, Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium und zu dessen Sacri canonis missae expositio; hrsg. von H. Degering. Weimar 1933.
—, Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518; hrsg. von E. Vogelsang. AKG 27. Berlin 1940.
—, Die ältesten ethischen Disputationen Luthers; hrsg. von C. Stange. Quellenschr. z. Gesch. d. Prot. 1. Leipzig 1932.
—, Dokumente zu Luthers Entwicklung; hrsg. von O. Scheel. SQS, NF. 2. 2. Aufl. Tübingen 1929.
Marsilius von Inghen: Quaestiones super quattuor libros Sententiarum. 1. 2. Straßburg s. a.; 3. 4. Straßburg 1501.
Nikolaus von Lyra: s. Biblia.
Paulus von Burgos: s. Biblia
Pelbart von Temesvar: Aureum sacrae theologiae rosarium. 1. 2. s. l. 1503; 3. 4. Hagenau 1507/08.
Peter d'Ailly: Quaestiones super libros Sententiarum. S. l. 1500.
Petrus Hispanus: Summulae logicales; ed. I. M. Bocheński. Turin 1947.
Petrus Lombardus: Libri quattuor Sententiarum. Basel 1488 (identisch mit dem von Luther benutzten Druck Basel 1489; vgl. WA. 9; 28). Zitiert wird nach Kapiteln in der Einteilung der Ausgabe Quaracchi 1916 (ed. 2) und nach Nummern, die der Kapitelzählung bei Migne (ML 192, 519—962; danach auch WA. 9; 29—94) und der Abschnitteinteilung (alphabetisch) in den alten Drucken entsprechen.
—, Commentaria in Psalmos. Paris 1541. (ML 191, 61ff.)
—, Commentaria in epistulas D. Pauli. ML 191, 1297ff. und 192, 9ff.
Reisch, Gregor: Margarita philosophica. Straßburg 1504.
Reuchlin, Johannes: De rudimentis Hebraicis. Pforzheim 1506.
—, Septem Psalmi poenitentiales Hebraici cum grammatica translatione Latina. Wittenberg 1529.
Thomas Aquinas: Summa Theologiae; ed. P. Caramello. Turin 1948/50.
Vocabularius gemma gemmarum. Straßburg 1505.
Vocabularius incipiens Teutonicum. S. l. e. a.
Vocabularius pauperum. S. l. e. a.
Wilhelm von Ockham: Super quattuor libros Sententiarum subtilissimae quaestiones. Lyon 1495.

2. Sekundärliteratur

Althaus, Paul: Paulus und Luther über den Menschen. Stud. d. Lutherakad. H. 14. 1938 (2. Aufl. 1951).

Baltzer, Otto: Die Sentenzen des Petrus Lombardus. 1902.

Bauer, Karl: Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation. 1928.

—, Die Heidelberger Disputation Luthers. ZKG 21, 1901, S. 233—268 und 299—329.

Beintker, Horst: Zur Datierung und Einordnung eines neueren Luther-Fragmentes. WZ Greifswald 1, 1951/52, Nr. 2/3, S. 70—78.

Bizer, Ernst: Fides ex auditu. 1958.

Bluhm, H.: The significance of Luther's earliest sermon. HThR 37, 1944, S. 175—184.

Böhmer, Heinrich: Luthers erste Vorlesung. AAL, Phil.-hist. Kl. 75, 1923, 1. Heft. 1924.

—, Der junge Luther. 4. Aufl. 1951.

Bornkamm, Heinrich: Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten. In: Imago Dei. Festschrift für Gust. Krüger. 1932, S. 85—109.

—, Luther und das Alte Testament. 1948.

Brandenburg, Albert: Gericht und Gnade. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 4, 1960.

Castrén, Olavi: Bernhard von Clairvaux. Zur Typologie des mittelalterlichen Menschen. 1938.

Combes, André: Jean Gerson, commentateur dionysien. EPhM 30. 1940.

Debougnie, Pierre: Jean Mombaer de Bruxelles (Johannes Mauburnus). 1927.

Dress, Walter: Die Theologie Gersons. 1931.

—, Gerson und Luther. ZKG 52, 1933, S. 122—161.

Ebeling, Gerhard: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. ZThK 48, 1951, S. 172—230.

—, Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513. ZThK 50, 1953, S. 43—99.

—, Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition. ZThK 50, 1953, S. 280—339.

Englhardt, Georg: Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236). BGPhMA 30, 4—6. 1933.

Feckes, Carl: Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule. 1925.

Ficker, Johannes: Zu den Bemerkungen Luthers in Taulers Sermones (Augsburg 1508). ThStKr 107, 1936, S. 46—64.

Fiebig: Luthers Disputatio contra scholasticam theologiam. ZKG 26, 1905, S. 104—111.

Gilson, Étienne: La théologie mystique de Saint Bernard. Études de Philosophie Médiévale 20, 1934 (übersetzt von Ph. Böhner: Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux. 1936).
Gogarten, Friedrich: Die christliche Hoffnung. DUZ (= Deutsche Univ.-Zeitung) 9, 1954, Heft 24, S. 3—7.
Hamel, Adolf: Der junge Luther und Augustin. 2 Bde. 1934/35.
Hering, Hermann: Die Mystik Luthers. 1879.
Hermann, Rudolf: Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich«. 1930.
Hirsch, Emanuel: Randglossen zu Luther-Texten. ThStKr 91, 1918, S. 108—137.
—, Initium theologiae Lutheri. Festg. f. J. Kaftan 1920, S. 150—169 (abgedr. in: Luther-Studien II. 1955. S. 9—35).
Holl, Karl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. 7. Aufl. 1948 (zitiert: Holl 1).
Hunzinger, August Wilhelm: Luther-Studien I: Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung 1513—1516. 1906.
Iserloh, Erwin: Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. 1956.
Jetter, Werner: Die Taufe beim jungen Luther. BHTh 18. 1954.
Kaup, Julian: Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des heiligen Bonaventura. FS, Beih. 12. 1927.
Kawerau, Gustav: Ein wiederaufgefundenes Blatt aus dem Dresdner Psalter. ThStKr 90, 1917, S. 521—526.
Klein, Josef: Die Charitaslehre des Johannes Duns Skotus. FS, Beih. 11. 1926.
Köhler, Walther: Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521. Teil I, 1. 1900.
Link, Wilhelm: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie. FGLP IX, 3. 1940 (2. Aufl. 1954).
v. Loewenich, Walther: Luthers theologia crucis. FGLP II, 2. 2. Aufl. 1935 (4. Aufl. 1954).
Loofs, Friedrich: Der articulus stantis et cadentis ecclesiae. ThStKr 90, 1917, S. 323—420.
—, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 5. Aufl. 1. Teil 1950. 2. Teil 1953.
Meier, Ludger: Research on the Ockhamism of Martin Luther at Erfurt. AFrH 43, 1950, S. 56—67.
Meissinger, Karl August: Luthers Exegese in der Frühzeit. 1911.
Nygren, Anders: Die Bedeutung Luthers für den christlichen Liebesgedanken. LuJ 11, 1929, S. 87—133.
Pinomaa, Lennart: Register der Bibelzitate in Luthers Schriften in den Jahren 1509—1519. Maschinenschriftl. o. O. u. J. (etwa 1956).
Prenter, Regin: Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie. FGLP X, 6. 1954.
Quiring, Horst: Luther und die Mystik. ZSTh 13, 1936, S. 150—174 und 177—240.

Raeder, Siegfried: Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung. BHTh 31, 1961.

Rommel, Herbert: Über Luthers Randbemerkungen 1509/10. Diss. Kiel 1931.

Rousselot, Pierre: Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age. BGPhMA 6, 6. 1908.

Rückert, Hanns: Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil. AKG 3. 1925.

—, Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation. ZThK 52, 1955, S. 43—64.

Rupp, Gordon: The Righteousness of God. Luther Studies. 1953.

Saint-Blancat, Louis: Recherches sur les sources de la théologie luthérienne primitive (1509/10). Verbum caro 8, 1954, S. 82—91.

—, La théologie de Luther et un nouveau plagiat de Pierre d'Ailly. Positions Luthériennes 4, 1956, S. 61—81.

Scheel, Otto: Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. Bd. I. 3. Aufl. 1921. Bd. II. 3. und 4. Aufl. 1930 (zitiert: Scheel 1, 2).

—, Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung. Festg. f. J. Kaftan. 1920, S. 298—318.

Schott, Erdmann, Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter Berücksichtigung des Begriffes totus homo. 1928.

v. Schubert, Hans und Meissinger, Karl August: Zu Luthers Vorlesungstätigkeit. SAH, Phil.-hist. Kl. 1920. 4. Abh.

Schüler, Martin: Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini. FKGG 3. 1934.

Schupp, Johannes: Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus. Freiburger Theol. Stud. 35. 1932.

Seeberg, Erich: Luthers Theologie, Motive und Ideen. Bd. I: Die Gottesanschauung. 1929. Bd. II: Christus, Wirklichkeit und Urbild. 1937.

Seeberg, Reinhold: Die Theologie des Johannes Duns Scotus. 1900.

—, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. bzw. 5. Aufl. 1953 (zitiert: Seeberg, DG).

Stange, Carl: Studien zur Theologie Luthers I. 1928.

Stelzenberger, Johann: Die Mystik des Johannes Gerson. Breslauer Stud. z. hist. Theol. 10. 1928.

Vignaux, Paul: Luther, commentateur des Sentences (Livre I, Dist. XVII). EPhM 21. 1935.

—, Sur Luther et Ockham. FS 32, 1950, S. 21—30.

Vogelsang, Erich: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt. AKG 15. 1929.

—, Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten. ZKG 50, 1931, S. 112—145.

—, Luther und die Mystik. LuJ 19, 1937, S. 32—54.

Volz, Hans: Eine neue studentische Nachschrift von Luthers erster Galaterbriefvorlesung von 1516/17. ZKG 66, 1954/55, S. 72—96.
Weijenborg, Reynold: La charité dans la première théologie de Luther (1509—1515). RHE 45, 1950, S. 617—669.
Wendorf, Hermann: Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Überlieferung. HV 27, 1932, S. 124-144, 285-327.
Wolf, Ernst: Staupitz und Luther. QFRG 9. 1927.
—, Johannes von Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers. LuJ 11, 1929, S. 43—86.

Die Abkürzungen für Zeitschriften, Reihen u. a. entsprechen denen von RGG³ bzw. LThK². Für die Zitationsweise der mittelalterlichen Quellen wurde die Neuausgabe der 1. Psalmen-Vorlesung Luthers zugrunde gelegt.

REGISTER

1. Bibelstellen

Gen.

2 24 310
8 21 371 324

Dtn.

24 6 236 531 285 108

Job

7 15 147 212

Ps.

1 2 191. 199. 199 377 401. 401 419 406 435
1 5 269 71
2 12 221 470
4 2 233 524
4 6f. 376 343
4 6 227 499
4 7 140 193 154. 158
5 2f. 101 77
5 5 166 285
5 12 324 209 348. 348 271
6 9 257 43
7 6 161 271
11 6 165 280 166 283
13 1 165 282
13 2 250. 366 311
16 8 91 43 112 97
16 14 115 112
17 12 144 209
17 30 112 97
18 13 274 84
20 3 192 355
20 8 86 27
21 27 366 311
21 28 111 93
22 6 86 27
23 3 166 285
23 5 86 27
24 7 274 84
24 10 86 27
25 3 86 27 192 355
26 14 96 59
27 5 88
27 7 192 355
30 166 285 234 527
30 8 86 27
30 10 99 73
30 17 86 27
30 21 315
30 22 86 27
31 5 292 125
31 9 149
31 10 86 27
32 2 203 389 402 422
32 5 86 27
32 18 86 27
32 22 86 27
33 9 131. 131 162
35 6 86 27 147 212
35 8 86 27
35 11 86 27

Ps.
36 12 223 477
37 11 128 155
38 4 123 135
38 6 161 271
38 7 174 305
38 8 161 271 162 272
38 12 174 305
39 3 166 284 168 290
39 9 192 355
39 11 86 27
39 12 86 27
41 7 233
41 9 86 27
43 4 112 97
44 5 80. 112 97
44 10 81 11
44 12 310 168
44 15 81 11
47 10 86 27
50 288 116
50 5f. 265 58
50 6 264 55. 56 269 71
50 8 274 84
50 12ff. 100f.
50 14 192 354. 355 209. 209 411
52 3 126. 250. 251 18
52 6 176
53 8 192 355 195 366 196. 196 367
56 4 86 27
56 11 86 27 147 212
58 11 86 27
58 17 86 27
58 18 13 30
59 7 112 97
59 9f. 232 519
59 9 99
59 10 99 71
60 8 86 27
61 6 13 30
61 12f. 235 531
61 13 86 27
62 4 86 27
62 9 112 97 219. 219 455
65 9 166 283
67 2 128
67 10 192 355
67 14 223 478
67 28 110 90 111 91
67 35 147 212
67 36 113 104
68 189 345
68 3 161 271 162 272 312 175
68 17 191
69 3f. 110 89
70 126 147
70 5 13 30
70 15 200 381
71 2 169f.
72 19 108 87
72 22 108 87
72 28 221f. 221 472
73 5 155 243
73 11 112 97 115 112
76 7 108 87
76 11 112 97
76 12f. 116
76 15 97 62
77 7 112
77 10 203 389 402 422
77 14 147 212
77 54 112 97
78 7 167f.
79 3 111 93
79 16 112 97
79 18 112 97
83 4 167 290
83 6f. 166f. 166 284. 288
83 8 97 63
84 8 86 27
84 11 86 27

Ps.
85 15 86 27
90 5 180 319
90 11f. 203 389
87 12 86 27
88 3 86 27
88 7 147 212
88 12 112 97
88 14 112 97
88 15 86 27
88 25 86 27
88 26 166 283
88 29 86 27
88 34 86 27
88 48 161 271
89 14 86 27
90 9 13 30
90 14 219 455
91 3 86 27
91 11 86 27
93 11 380
93 18 86 27
95 128 157
96 2 147 212
97 3 86 27
99 5 86 27
100 1 86 27
102 4 86 27
102 6 282 102
102 11 86 27
102 17 86 27
103 3 147 212 166 283
103 5 166 284 166 285
103 8 166 283
105 2 92 44
105 3 235 531
105 7 86 27
105 14 220 463
106 4 102 79
106 10 102 79
106 15 86 27
106 18 102 79
106 23 102 79
107 2 165 281
107 5 86 27
107 7 112 97
108 11 161 271 162 272
109 3 114 106 192 355 195 364 209 411
110 6 97 62
110 10 114 104
111 1 192 355
113 2 86 27
113b 8 220 463
114 1f. 112 98
115 10 155 240 161 271
116 2 86 27
117 16 112 97
117 22 165 281
118 33 203 389 402 422
118 35 192 355
118 41 86 27
118 64 86 27
118 65 203 389
118 68 113 103
118 76 86 27
118 108 192 355 194 364
118 120 203 389 402 422
118 143 233
118 156 86 27
118 162 112. 113 102
118 168 113 102
121 1 112 99
127 4 204 396
129 7 86 27
130 3 285 108
130 5 285 108
130 6f. 257 43
130 6 242 2
137 2 86 27
137 7 112 97
137 8 86 27

138 11 145 209
138 15 161 271

Prov.

3 5 380
3 9 312 175
4 23 420

Cant.

2 14 168 290
8 6 257 41

Jes.

7 9 54
9 4 183 328 409
9 6 409
45 15 145 209
50 5 196 369 420
65 1 282 102

Jer.

29 13 281 100 366 311

Ez.

20 25 398 409

Sach.

1 3 281 100 366 311 367 314

Mt.

2 11 256
5 8 420f.
5 25 144 206 307. 308 162 309 168
6 21 322 202
7 7f. 281 100
7 18 378
7 24 167 290
10 18 181 321
11 25 380 356
11 28 195 365 303 152
11 30 223
12 32 103 80
16 18 166 284
17 3 420
19 17 389 379
19 33 184
26 41 210 421

Lk.

1 35 20 44. 47 22 50 124 137
8 43 312 175
11 9 281 100 366 311
11 21f. 338
11 28 302 151
24 46f. 264
24 49 82

Joh.

1 14 307
3 16 72
4 24 13. 13 30
5 26 68f. 68 158
6 16 303 151
8 24 54
8 36 379 354
11 25f 68
11 25 69
15 3 303. 420f.
15 9 23 52

Act.

2 3 123 135
3 19 367 314
4 12 67. 67 154
15 9 303. 420ff.

Röm.

1 1 269 69
1 15 192 355
1 16 247 10
1 17 169. 420
2 4 192 355

2 9 340
3 1 273 78
3 4ff. 291
3 4f. 271
3 4 259. 265
3 5 273 78
3 8 272
3 11 250. 251 18 253 22 313 180 366 311
3 27 283 103
4 15 396 399
4 18 316. 326 213 331
5 1 422
5 3ff. 338. 350. 356 288 426
5 3f. 232. 232 520 350 277 424f.
5 5 18 42 21 47 22. 22 50 323. 324 208. 209 328 220 335. 337. 399. 399 411 407 442 410
7 296 135 297
7 12 404 429
7 14-25 296 135
7 18 243 3 296 135
7 23 371 324
7 25 296 135
8 2 399. 400 417
8 3 382
8 14 20 45
8 15 207 406 208 409
8 24 321. 322 202 323. 324 208 331. 353
9 8 313 177
10 9ff. 54 126
10 10 420
10 14 52 123
10 17 51f. 52 123 53 124. 125 66. 420f.
10 20 282 102
12 1 217
12 12 327f. 332. 342
14 1ff. 254
14 4 248 13
14 17 258. 336. 336 239
15 13 336. 350

1. Kor.

1 24 90. 90 41 102 78 249 16 264. 418
1 25ff. 94. 102 78
1 27f. 108 87
1 30 25 55 69. 90. 90 41 102 78 264. 418
2 9 158
2 15 149. 149 218
2 16 135
3 10f. 56 131
3 11 165 280. 282
6 17 222 473 309 168 310. 310 170
10 2 147 212
10 4 62
12 84
13 1ff. 22 50
13 5 364 307
13 8 122
13 12 144 207
14 15 131. 131 164 133

2. Kor.

3 6 68. 179 317
3 17 207 406
5 6 322 202
5 7 140 192 420
5 16 418
9 7 195 366 196. 196 368. 369
10 5 143 206 158. 252 20
11 17 161 271
12 9 94

Gal.

2 19 400f. 406
3 10 365 308

5 6 123 136 126. 253. 253 22
5 17 244. 297. 371 324

Eph.
3 17 420

Phil.
2 13 38 89 197 370
3 13 382 102
3 20 322 202
3 21 420

Kol.
1 13 70 162 362 302
2 17 144 207
3 3 283. 315 183
3 4 420

2. Thess.
1 11 111 92

1. Tim.
1 9 196 369 210 414 401
6 10 183 327

Hebr.
3 12 302 151
3 13 313 177
3 14 312 175
4 4 256
4 12 302. 302 151
6 13 254 28
8 10 254 27
10 19f. 71 162
10 34 312 175
10 39 311 175
11 1 50ff.(-66). 75 184 154f. 155 240 158. 161 271 163f. 274. 311. 311173. 175
11 6 67. 67 154 255
13 19 241 1

Jak.
1 25 207 406 208 409
2 17 252 20
2 26 252 20
4 8 281 100 366 311 367 314

1. Petr.
1 22 196 369
2 6 62

1. Joh.
2 10 16 37
2 16 108 108 87 183. 184 334
3 17 312 175
4 7f. 16 37
4 8 12 27
4 16 12 27 13. 13 30
5 16 103 80

Apk.
14 13 224

2. Antike und mittelalterliche Autoren

Alexander v. Hales 280 99 376 343
Ambrosiaster 305 155
Andronicus Peripateticus 192 355
Anselm v. Canterbury 77 1 345 262
Aristoteles 5 2 26. 28 66 37 87 40. 63 148 79 6 160 266 207. 243 3 244 4 246 9 289 119 358 295 360 297 371 324 383 368

Athanasius 307 160
Augustin 5 2.3 6. 12ff. 13 30 14 32 15 34.35 16 36.37 17 38.40 23. 23 52 27f. 27 63 39. 39 91 48. 48 111 53 124 56 131 60 142 62 147 68. 68 158 70 161.162 99 73 100 74 101. 102 79 113. 113 104 126 146 132 165 140 192 141 197 162 272 174 304 176 309 180 321 186 338 202 389 204. 204 396.397 220 463 221 468 229. 229 506 236 531 257. 268 67 281 100 283 103 284 107 296 135 302 151 304 155 314 180 322 202 362. 362 303 367 314 389 380 394 395 396 401 398 409 399 412 402 422 411. 414. 422

Beda Venerabilis 103 80
Bernhard v. Clairvaux 78 4 81 11 100. 104. 105 82 110 89 118 121 124 138 131 162.164 133 166 139 191 167 290 177 312 195ff. 195 366 196 367.368.369 197 370 210 414 258 45 268 67 284 107 302 151 309. 309 168 322 202 357 292 420f.
Biel, Gabriel 1. 7 7.10 8 15 9 16.20.21 11 26 18 42 19 43 20. 20 44.46 21 47.48.49 22 50 24 52 26 60 28 66 29. 29 67 32 75 40. 43ff. 43 99.100 44 101.103.104 45 106 50 112 51f. 51 117 52 123 55 130 56 132 60 141 64 151 67. 67 154 78 3 79 6 81 11.13 85 21 97 63 107f. 107 86 126 146 139 191 174 306 181 321 200 382 203 389 206 403 219 462 243 3 245 7 247 9 251 18 252 20 254 27 279 98 280 99 281 100 281 101 304 155 312 175 320 197 321 201 329 224 330 225.226.227 331 228 333 233 342f. 343 260 344 261 345 262 347 266 358ff. 358 295 360 296.298.299 362 303 363 305.306 364 307 366 311 367 314 368 315.316 369 318.320 371 324 373 335.336 374 339 376 343 380 357 383 368 386 376 387 377.378 388 379 389 380 390 381.384 392 386 395 399 411 457.458 412 459 417. 422ff. 426f.
Boethius 174 304
Bonaventura 44. 44 102 52 120 53. 53 125 55 131 59 141 64 151 78 3.4 102 79 103 80 105f. 105 83.84 114 105 118 121 123 135 124 138 125 143 126 146 132 165 133 166 139 191 140 192 145 209 147 212 174 304 176 309 177 312 180 319 181 321 197. 197 371.373 200 382 203 389 206 403 208. 208 409 219 462 220 463 221 468 227 473 232 519.522 233 524 234 527 236 531 243 3 252 20 255 33 277 89 279 98.99 281 101 284 107 304 155 312 175 319 197 321 201 332 230.231 333 232.233 345. 346 264 350 277 353 282 368 314 373 333.335.336 376 343 389 379.380 412 459 414ff. 420. 421. 424ff.

Cassiodor 99 73 100 74 162 272
Chrysostomus 50. 50 113 65. 312 175
Cicero 174 304
Corpus Iuris Canonici 26 60 392 386
Corpus Iuris Civilis 289 119

David v. Augsburg 115 111 414f.
Dionysius Areopagita 125 143 145 209 219 462 222 473 419
Duns Scotus 7 10 22 49 23 52 27. 28 64 29ff. 29 68.69 30 70.71 31 72.73 32 74.75 34 80 36. 53 123 81 11 107 86 139 191 360 298 364. 364 307

Erasmus 312 175

Faber Stapulensis 76 1 161 271.272 195 364 221 470 271ff. 272 77

Gerson 50 114 55 131 61 143 106 84 118. 119 122 123 135 124 138 131 162.164 132 165.166 133. 144209 175 306 190 351 195. 195 365 220463 322202 376 343 415f. 417ff.
Glossa interlinearis 55 130 61 143 71 162 100 74 162 272 219 455 380 356
Glossa ordinaria 50. 50 115 51 117 55 130 58 140 60 141 63 148 64. 64 149 65. 71 162 100 74 111 91.92.93 162 272 236 531 312 175 350 277 422. 424
Gregor d. Gr. 49. 49 112 57 138 103 80 110 89 140 192 235. 236 531 268 67 418f.
Gregor v. Rimini 20 44.45.46 22 50 22 50 23 52 37 87 186 338

Haimo v. Halberstadt 351 277
Hieronymus 99 72 100 74 111 94 124 138 162 272 163. 174 304 311 173 389 380
Hugo v. St. Victor 63 148 103 80 200 382 417. 418
Hugo de S. Caro (Cardinalis) 100 74

Isidor v. Sevilla 103 80 192 355

Johannes Mauburnus 415

Ludolf v. Sachsen 111 93 162 272

Marsilius v. Inghen 27 60 37 87

Nikolaus v. Lyra 51 117 60 141 81 11 100 74 111 93 131 164 162 272 219 455 221 470 222 474 236 531 271ff. 272 77 305 155 380 356

Ockham 20 46 21 47.48 22 49 32ff. 32 75 33 77 34 79 35 81.82 36 83.84 40. 46 106.107 360 298 386 376 426f.

Paulus v. Burgos 312 175
Pelagius 388 378 389 380
Pelbart v. Temesvar 56 131
Perez de Valentia 84 20 162 272 221 470 222 474
Peter d'Ailly 19f. 19 43 20 44.45.46 21 47.48 22 49.50 23. 23 52 24 53.54 29. 37. 37 87 40. 45f. 45 106 46 107 331 228 353 282 360 298 386 376 389 380 392 386 411 458 412 462 426f.
Petrus Aureoli 22 49
Petrus de Corbulio 59 140
Petrus Hispanus 62 147 63 148 92 44 243 3
Petrus Lombardus 11 26 12f. 12 27 13 30 14 32 15 34.35 16 36.37 17 38.40 22f. 24 52 26ff. 26 59 27 63 33 77 37ff. 37 86.87 38 89 39 91 41f. 41 95.97 42 98 46. 48ff. 48 111 49 112 50 113 51 115.116 52 118 53 124.125 55 130 57f. 57 138 58 140 63 148 64 150 65f. 67 154.155 103 80 107 86 111 93 143 202 162 272 180 319.321 186 338 200 382 204 396 206 403 233 527 268 67 279 98 305 155 349f. 350 277 353 282 357 292 389 380 417. 424ff.

Radulfus Ardens 63 148
Reisch 5 2 126 146 193 360 247 9 289 119
Reuchlin 136 177 193 360 194 364 199. 199 377 209. 209 411.412 221 470 248 13

Simon v. Tournai 60 142 63 148
Stephan Langton 59 140 63 148

Thomas v. Aquin 5 2 6 4 7 7.10 22 49 59 117 54 126 55 131 60 141 64 151 67 154 84 19 103 80 106. 106 85 111 92 114 105 124 138 126 146 139 191 140 192 174 304 180 319 181 321 192 355 197 372 198 375 200 382 203 389 207f. 208 408 210 462 222 473 223 475 243 3 252 20 268 67 277 89 280 99 281 101 289 119 302 151 304 153.155 319 197 321 201 334 233 345. 346 263 353 282 373. 373 334 377 343 389 379.380 398 409 412 459 417. 421. 426

Vergil 174 304
Vocabularius gemma gemmarum 162 272
Vocabularius incipiens Teutonicum 61 142
Vocabularius pauperum 61 142

Wilhelm v. Auxerre 62 146 63 148

Zerbolt v. Zütphen, Gerhard 186 338 190 351

3. Moderne Autoren

Beintker, H. 76 1 54 238
Bizer, E. 169f. 172
Bluhm, H. 5 1
Bornkamm, H. 38 88 154 238
Brandenburg, A. 172

Combes, A. 125 138 131 162 133 165 144 209

Ebeling, G. 91 43 143 205 150. 150 222 151 228 153 232 160 269 163 276 184 330
Englhardt, G. 59 140 60 142 62 146 63 148

Ficker, J. 322 202

Gilson, E. 37 86
Gogarten, F. 321 198 324 209 325. 327

Hamel, A. 138 188
Hirsch, E. und Rückert, H. 313 177.180
Holl, K. 13. 13 29 25 55.56 27. 27 62 50 112 182 325 183 329 184 334 194 362 206 400 210 414 297 137 388 379 390 381
Hunzinger, A. W. 178 314

Iserloh, E. 21 47 22 49 30 71 32 75.76 34 78 36 84

Jetter, W. 70 161 71 162

v. Loewenich, W. 138 188
Loofs, F. 90 41 138 189

Meissinger, K. A. 308 162

Raeder, S. 86 27 136 177 195 364
Rommel, H. 49 112
Rückert, H. s. Hirsch
Rupp, G. 38 88

Saint-Blancat, L. 20 44 24 52 37 87
Scheel, O. 10 23 13. 13 29 25 55.56 27. 27 61 48 110 50 112 52. 52 122 67 154.155

Seeberg, R. 23 51 29 68.69 30 71 32 75 186 338 373 333 376 343 382 363

Vignaux, P. 12. 13 28 22 49 25 56 27 60 32 76 37 86
Vogelsang, E. 5 1 41 97 76 1 89 39 153 233 154. 154 238 170. 192 354 194 362 201 383 217 442 223 477 225 488 226 490.491 235f. 236 532 241 1 380 356 386 376 396 401

Weijenborg, R. 5 1 38 88
Wendorf, H. 192 354

26757
BR
141
A7
v. 34

GTU Library
BR141 .A7 v.34 G
Schwarz, Reinhard/Fides, spes und carita
3 2400 00021 4126

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE

Begründet von Karl Holl † und Hans Lietzmann †
Herausgegeben von Kurt Aland, Walther Eltester
und Hanns Rückert

DATE DUE
SEP 1 1961
SEP 8 1961
GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

15. Die Anfänge
Psalmenvorli
matischen Zus
gestellt von E.
17. Luthers Heb
setzung von E.
21. Der angefoc
106 Seiten. 19
22. Pronoia und
zum Platonism
23. Untersuchun
nasius. Von H
24. Gottfried D
Erweckungsb
F. W. Krumm
25. Virgo Eva-Vi
der Jungfraus
Von H. Koch
26. Drei Markusi
27. Unbekannte
lesung 1518.
28. Spener-Studi
Pietismus I.) 2
29. Luther und
und Widerstan
30. Logos und No
Von C. Andre
31. Amerika und
der amerikanis
Von P. Kawer
1958.
32. Die branden
18. Jahrhund
Staatsgesellsch
Mit 18 Tafeln.
33. Dionysius Ex
historischen T
und herausgegeben von H. Foerster. XVI, 533 Seiten. 1960. DM 44,—

WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN W 30
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung
J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp. ·

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

DER CHRISTLICHE GLAUBE

NACH DEN GRUNDSÄTZEN DER EVANGELISCHEN KIRCHE IM ZUSAMMENHANGE DARGESTELLT

SIEBENTE AUFLAGE

Auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von

MARTIN REDEKER

2 Bände. Groß-Oktav. XLII, 1038 Seiten. 1960. Ganzleinen DM 58,—

EDUARD SCHWARTZ

GESAMMELTE SCHRIFTEN

5 Bände. Groß-Oktav. Ganzleinen

Band I
VERGANGENE GEGENWÄRTIGKEITEN
XVII, 392 Seiten. Mit 1 Titelbild. 1938. DM 13,50

Band II
ZUR GESCHICHTE UND LITERATUR DER HELLENEN UND RÖMER
X, 355 Seiten. 1956. DM 38,50

BAND III
ZUR GESCHICHTE DES ATHANASIUS
XII, 334 Seiten. 1959. DM 42,—

BAND IV
ZUR GESCHICHTE DER ALTEN KIRCHE UND IHRES RECHTS
XI, 344 Seiten. 1960. DM 44,—

In Vorbereitung:

BAND V
NEUTESTAMENTLICHE AUFSÄTZE
Etwa 400 Seiten. 1962. Etwa DM 48,—

WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN W 30

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung
J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.